LIG UIT LIG

DOOR

DR. A. VAN SELMS

Lig uit Lig

DIE CHRISTELIKE GELOOF VOLGENS DIE BELYDENIS VAN NICEA

deur

Dr. A. VAN SELMS

Hoogleraar in die Semitiese tale aan die Universiteit van Pretoria

H.A.U.M. / J. H. DE BUSSY
Kaapstad - Pretoria
1952

INHOUD

Woord vooraf		7
Hoofstuk I	Credo	9
	Die Credo	19
Hoofstuk II	Een God	20
Hoofstuk III	Die Skepper	27
Hoofstuk IV	Menslike Intermezzo	37
Hoofstuk V	Die Seun van die mens	46
Hoofstuk VI	Die Seun van God	54
Hoofstuk VII	Die menswording	61
Hoofstuk VIII	Die sin van die lyding van Christus	72
Hoofstuk IX	Die verhoogde Christus	84
Hoofstuk X	Creator Spiritus	93
Hoofstuk XI	Filioque	106
Hoofstuk XII	Godspraak en Heilige Skrif	117
Hoofstuk XIII	Teologiese intermezzo	128
Hoofstuk XIV	Die Kerk	137
Hoofstuk XV	Die sakramente	152
Hoofstuk XVI	Die vooruitsig	163

'N WOORD VOORAF

Die geloofsbelydenis van Nisea wat in hierdie boek behandel word, kom in die Belydenisskrifte van die drie Afrikaanse Kerke voor. Netsoos elders op die wêreld, het dit egter ook hier dood kapitaal geword: die meeste lidmate, en selfs heel wat van die teoloë, weet nouliks van die bestaan van hierdie kosbare erfenis uit die ou-Christelike tyd.

Daarom verheug dit my, dat hierdie boek, wat 'n poging is om die eeue-oue belydenis weer onder die aandag te bring, deur 'n bekwame hand in die Afrikaans vertaal is. By die kerklike verdeeldheid, waaronder helaas ook Suid-Afrika gebuk gaan, is dit goed om ons te besin op 'n geskrif, wat die gemeenskaplike eiendom van heel die Christenheid is.

Die boek dank sy ontstaan aan voordragte vir en gesprekke met vriende, mense wat al die glorie en bitterheid van die hedendaagse lewe aan liggaam en siel ondervind het. Dit probeer om te bewys, dat die Christelike geloof geen onsin is nie, maar inteendeel die enigste reële antwoord op die vrae, wat in telkens ander vorm die eeue deur gestel is.

Daarom is dit my bede, dat ook in sy Afrikaanse vorm hierdie werk daartoe mag bydra, dat mense wat van die kerklike leer vervreemd is, die heerlikheid van ons geloof weer gaan ontdek. Vir die getroue kerkganger is die feite, wat hier gebied word, niks nuuts nie; maar miskien word hier en daar op die ou feite nuwe lig gewerp, en dit is tog juis wat ons nodig het: elke generasie moet die Evangelie opnuut vind.

Pretoria, 30 Aug. 1950 A. VAN SELMS

Hoofstuk I

CREDO

Die Kerkboek wat in gebruik is by die Nederduits Hervormde en die Gereformeerde Kerke, bevat baie skatte wat by die meerderheid van die kerkgangers volslae onbekend is. Ons dink aan die bundel simboliese en liturgiese geskrifte wat opgeneem is agter die Psalms en Gesange. Weliswaar bied sommige uitgawes slegs die Kategismus en die formuliere van die Kinderdoop en Heilige Avondmaal, maar die besnoeiing word deur niks geregverdig nie en is slegs uiting van die willekeur van die boekdrukkers.

'n Volledige Kerkboek bevat in drie afdelings agtereenvolgens die geloofsbelydenisse van die Kerk, sy gebede en die formuliere vir die kerklike handelinge. In die eerste van die geloofsbelydenisse lui dit in die slot van artikel nege: „Hieroor neem ons in die stuk graag aan die drie geloofsomme, naamlik die van die Apostels, van Nicea en van Athanasius". Dit lê voor die hand dat die „geloofsomme" waarna so uitdruklik verwys word, ook in die Kerkboek opgeneem word en inderdaad het hulle 'n plek daarin gekry, soms agter die Kategismus, soms elders. Die „geloofsom van die Apostels", die XII artikels, het in die Reformatoriese Kerke oorbekend gebly, daar dit een van die vernaamste boustene van die Kategismus is. Die ander twee het in diepe vergetelheid geraak. Dit val veral te betreur ten aansien van die „geloofssom van Nicea", die „Credo", wat as vaste bestanddeel van die liturgie die Oosters-Ortodokse, Rooms-Katolieke en Anglikaanse Kerke telkens aan hulle gemeenskaplike oorsprong herinner. Hier het die beslissings

van die eerste Ekumeniese Konsilie, die van Nicea (325 na Chr.) sy volksaardige liturgiese uitdrukking gevind. Deur die Credo kom ons in aanraking met die Kerk van alle plekke en van alle eeue.

Wie is die opsteller? 'n Tipies negentiende-eeuse vraag! Ons weet dit nie en dit is vir ons van weinig belang. Miskien stam dit uit Jerusalem. Dit is opgeneem in die notule van die eerste Konsilie van Konstantinopel (381 na Chr.). Vandaar die geleerde naam: Symbolum Niceno-Constantinopolitanum. Liewer as om ons tong hieraan te waag, wil ons met die westerse Christenheid spreek van die „Credo" (the Creed) na die aanvangswoord van die Latynse vertaling.

„Credo" beteken: „Ek glo". Dit bring ons op 'n paar dinge wat noodsaaklik ter inleiding gesê moet word.

Die geloofsbelydenis begin, althans in die Afrikaanse vertaling, met die woord „ek". Maar mens moet daarvoor op die hoede wees om op die „moi haïssable" besondere nadruk te lê.

In die eerste plek: die geloofsbelydenis is 'n sogenaamde doop-simbool. „Simbool" beteken „Wagwoord". Die ou Kerk gebruik graag militêre terme. Met die uitspreek van die simbool, die wagwoord, verkry mens deur die doop toegang tot die Kerk. Mens spreek die „ek" in die „Ek glo" dus alleen uit om opgeneem te word in die „ons" van die Kerk. „Ons glo" het die kerkvergadering van Nicea in sy slotsitting gesê. „Ek glo" spreek die dopeling, maar hy sê dit nie omdat hy 'n „ek" wil wees nie, dog veral omdat hy begeer om sy stem te laat opgaan in die Te Deum laudamus, „Ons loof U, o God" van die hele Kerk.

Die Credo is dus allermins die allerindividueelste uit-

drukking van die allerindividueelste emosie. Die dopeling staan as dopeling, as belyer, in die middel van die gemeente; dit is haar geloof wat hy as syne bely. Solank ons bewus is van die liturgiese plek van die geloofsbelydenis, sal ons bewaar bly vir 'n heillose individualisme, wat nêrens minder op sy plek is as in die vergadering van die gelowiges nie.

Maar daarmee is nog nie alles gesê wat dien tot die uitholling van die „ek" nie. Mens sou die „ons" van die Kerk nog as 'n kollektiewe „ek" kan beskou. 'n Dergelike kollektiwisme is geen haar beter as die individualisme nie. Volgens christelike opvatting moet die „ek" nie soseer verwyd as gekruisig word nie.

Dit sal ook gebeur as ons ems maak met wat opgesluit is in die woord „ek glo". „Glo" is op die keper beskou, 'n sonderlinge soort werkwoord. Taalkundig kan mens dit so uitdruk: die grammatikale onderwerp van die „glo" is nie dieselfde as die logiese nie. Anders gesê: die bedrywende vorm van die werkwoord is slegs uiterlike skyn.

So is daar meer. Neem byvoorbeeld die werkwoord „vrees". Is „vrees" in die aktiewe vorm: ek vrees — my handeling? Veeleer is dit my lyding. Ek word oorweldig deur die voorwerp van my vrees. Die voorwerp is dus in werklikheid die handelende subjek, die logiese onderwerp: „my vrees" is die resultaat van die werking wat die gevreesde op my uitoefen.

„Ek bewonder" — is dit my werk? Nee, veeleer staan dit daarmee so dat daar dinge en mense is wat so 'n werking op my bewussyn uitoefen dat ek daardeur oormeester word, my reserwes wegsmelt en ek my gewonne moet gee.

Net so staan dit met die uitspraak „ek glo". Dit beteken nie dat ek aktief besig is nie, dog veeleer dat op my so 'n

mag werk dat vir my niks anders oorbly as om my oor te gee nie. Ook om te glo is 'n oormeester, 'n oorweldig word. Die „ek" kan homself nie langer handhaaf nie. Hy kan homself nie langer onttrek aan die ander mag nie. Hy word uit sy eie koers gedwing en beweeg hom in 'n nuwe rigting.

Die Kerk bely dan ook dat die geloof 'n gawe Gods is. As mens daarom sê „ek glo" dan is die ek nie meer die oue ek nie. Die geloof is nie die ontplooiing van die eie, sigself harmonies ontwikkelende persoonlikheid nie. Dit is 'n nuwe begin. God is dit wat my tot die geloof gebring het. Hy het my uit die koers van my vroeëre bestaan geslaan. Hy alleen weet, wat alles daarvoor nodig was. Hy ken die weerbarstigheid van ons oue ek. Ons sal goed doen om gereeld te bid:

„Kruisig Gij mijn ouden zin,
Neem geheel mijn boezem in,
En hernieuw mij telken dage:
Dat ik Jezus' beeltnis drage."

Alleen die gekruisigde „ek" kan sê: „ek glo". En alleen die gekruisigde „ek" het deel aan die „ons" van Gods Kerk. Weer herinner ons ons dat die geloofsbelydenis uitgespreek word by die doopvont. Hy wat dit uitspreek staan gereed om „met Christus begrawe te word deur die doop in die dood".

Daarmee is ook reeds gesê dat, sodra ons bely „ek glo", nie langer onsself nie maar God in die middelpunt van ons heelal staan. Die Copernicaanse omwenteling is dan volbring. Nie wat ons oor God dink nie, maar wat God oor ons dink, het beslissende belang. In die Credo gaan dit nie oor my of ons geloof nie, maar oor God. Die God is ons God, maar ook as Hy ons God wil wees, bly Hy GOD

self. As Hy ons God word, verander daar niks in Hom nie maar alles in ons.

Daarom pas die diepste deemoed ons, juis as ons ons geloof uitspreek en ons daaroor nader besin. Die christelike dogmatikus behoort 'n baie ootmoedige mens te wees. Dit spreek eintlik na die voorafgaande vanself, maar dit kan geen kwaad doen om dit weereens opsetlik te sê nie. Want nie alleen word die dogmatiek in die wêreld in diskrediet gebring deur misplaaste hoogmoed en wysneusigheid nie, maar dit word ook, veel erger nog, daardeur verdraai en vervals wat die inhoud betref.

Niemand kan sy geloof uitspreek sonder om daarby op een of ander wyse te dogmatiseer nie. 'n „Ondogmatiese" geloof bestaan net so min as 'n ondogmatiese ongeloof. Wat in die wandeling 'n ondogmatiese geloof genoem word, blyk in die reël niks anders as 'n verwarde en troebel geloof te wees nie. Dit is geen verdienste om bang te wees vir heldere denke nie. Maar wie in die Kerk, by die doopvont, sê: „Ek glo....." sal moet dogmatiseer soos die Kerk dit doen, naamlik in diepe ootmoed.

Die dogma is nie ons wysheid nie, dog veeleer 'n uitspraak waartoe ons gedryf word ondanks onsself, kan mens wel sê. Dit is nie 'n uitgangspunt vir 'n redenering nie, maar 'n eindpunt van ons poging om Gods taal te verstaan. 'n Eindpunt, en dit van ons poging; meer nie. Solank die Kerk waaragtig Kerk gebly en aan die doopvont gestaan het, het dit nooit meer bedoel nie. „Dit is nie gesê dat daarmee iets gesê sou wees nie, maar sodat daar nie geswyg sou word nie."

Daarmee hang saam wat ons die negatiewe karakter van die dogma sou kan noem. In wese beteken die geloofsbeslissinge van die Kerk soos ons dit in die Credo en elders

weerspieël vind, niks anders as die afwysing van dwalinge nie. En dit dan nog op 'n baie besondere wyse: daar word feitlik nie gesê hoe die sake wel staan nie, dog slegs dat mens dit nie op die verworpe manier tot uitdrukking kan bring nie. Die postiewe formulering is, goed beskou, slegs skyn: in werklikheid word net die dwaling geloënstraf.

Bowendien is dit ver daarvandaan dat die Kerk teeu elke afwykende mening sou optree. 'n Afwyking word eers dan werklik tot kettery, wanneer die voorstander daarvan dit as die enigste toelaatbare gaan voorstel. Die aanspraak op volstrekte en uitsluitende geldigheid maak die afwyking tot kettery. Eers waar iemand beweer dat sy opvatting die enige juiste is, verhef die Kerk sy stem en formuleer 'n dogma.

Die dogma wys die dwaling af. Dit sê aan die verkondiger van die nuwigheid: „U beweer dat u die saak ten volle begryp het, maar dit is vir ons juis die bewys dat u nog nie die eerste begrip bereik het nie. U probeer Gods heil in u begrippe vas te pen en verstaan nie dat dit nooit in menslike begrippe vasgepen kan word nie. Wat u vasgepen het, is in elk geval nie die heilsgeheim nie. Soos u die saak voorstel sou dit wellig helder, tot op die grond deursigtig kan wees — maar dit is juis nie so nie en mag nie so wees nie. Ons het immers in dit alles met God te doen en vir ons menslike verstand is en bly God die ondeurgrondelike. U moet nog leer huiwer voor die dieptes van God."

So is die dogma dus 'n docta ignorantia, 'n „kundige onwetendheid", 'n belydenis van nie-verstaan, wat dieper skou as die skynbare oplossings wat die ketter aanbied. Alle ketterye gee voor om op die een of ander wyse te weet, te deursien, probleme op te los. Deur die dogma handhaaf die Kerk die misterie, die heilige duister. Die dogma is die protes teen die selfoorskatting van die menslike rede. Dit is

die belydenis van menslike onmag, 'n belydenis wat uiteraard negatief is, maar wat deur die geloof omgeset word in 'n jubel oor die goddelike alvermoë. Vandaar dat in die dogma, veral in sy liturgiese formulering, 'n loflied sluimer. Elke waaragtige geloofsbelydenis gaan by tyd en wyl sing. Ons sal ook in die Credo straks die himne hoor. Volgens die geestige opmerking van 'n Russiese teoloog beteken „ortodoksie" nie alleen „die regte mening" nie, maar ook „die regte lofprysing".

Nou mag dit waar wees dat in die loop van die geskiedenis menigmaal deur teoloë en kerklike outoriteite nie gespreek of gehandel is volgens die beginsels wat hier aangedui is nie. Dit doen egter geen afbreuk aan die feit dat die beginsels daar is nie. In die geestelike is nie die gemiddelde die kriterium nie, maar die juiste. Die kerklike organisasie het nie altyd juis gehandel nie en daar is alle rede tot skuldbelydenis. Maar juis die skuldbelydenis bewys die hoogheid van die teologiese prinsiepe, wat die teoloë nie altyd bereik nie. Wie derhalwe na aanleiding van die dinge die Kerk in staat van beskuldiging stel, erken en handhaaf haar ooreenkomstig haar roeping.

Maar pretendeer die dogmatiek, wat aldus waak teen die selfoorskatting van die menslike verstand, nie tegelykertyd om 'n wetenskap te wees nie? Ongetwyfeld. Dit is selfs een van die oudste menslike wetenskappe; sy geskiedenis is meer deurlopend en sinryker as die van die meeste ander en daar is waarskynlik geen tweede wat so herhaaldelik en so grondig sy eie veronderstellinge en metodes kritiés beskou nie. Wanneer die dogma die hoogmoed van die menslike verstand onthul en afwys, gee dit daarmee nog geen vrybrief om die rede te minag nie. Wat op sy plek geplaas is,

kan op die plek dan ook staan en werk. Wanneer die Kerk die misterie in die geloof handhaaf, bedoel sy nie daarmee om die menslike verstand uit te skakel nie. Die moderne irrasionalisme kan hom nie met 'n beroep op die Christendom wettig nie. Die Christendom wil die menslike verstand sy grense laat ken, maar wil dit binne die grense ook alle reg gun. In die irrasionalisme deins dit trouens ook terug vir die onredelikheid in sedelike sin.

Deur haar dogma wil die Kerk derhalwe aan ons geensins die eis stel om alles sonder ondersoek te aanvaar nie. Die „credo quia absurdum" word altyd foutief gesiteer. Die ongerymde is nie omdat dit ongerymd is, op sigself 'n grondslag vir geloof nie. Credendum est quia absurdum est: ons staan hier voor 'n feit wat ons nie kan verklaar nie en waar alleen die geloof 'n weg mee weet. Tertullianus het allermins bedoel om te sê dat alles wat ongerymd is daarom reeds geloofwaardig moet wees nie. Van so 'n gepassioneerde intellektualis sou mens dit ook allermins kon verwag.

Mens moet jou dus nooit die swye laat oplê nie deur die gemaklikke bewering: „Dit kan u nie begryp nie, dit moet u maar glo". 'n Dergelike uitspraak is alleen maar geskik vir verdowing van vermoeide geeste. Vermoeidheid van gees is egter geen goed nie, maar 'n kwaad. Met alle persoonlike eerbied vir digters en prosaïste wat 'n „Peinsensmoe" skryf, moet dit tog van ons hart af dat matte berusting weinig te doen het met Christendom. God het ons die „moeilike taak opgedra om te ondersoek en na te speur alles wat onder die hemel geskied"; ons gees sal daarom geen werklike rus vind in die magsspreuk: „Dit moet u maar glo" nie. Rus vind hy eers as hy duidelik en helder ingesien het, waarom hy bepaalde dinge nie duidelik en helder kàn sien nie. Tereg wens die rede om te verstaan

waarom daar sake is waarteenoor dit tekortskiet en welke sake dit is.

Die menslike gees bly geboeid deur die gedagte van die perpetuum mobile tot op die dag dat hy duidelik en helder sien waarom so 'n toestel nie gebou kan word nie. Wie nou nog daarna soek is onredelik. Die vraagstuk van die verdeling van 'n driehoek in drie gelyke dele bly irriteer tot op die oomblik dat ons duidelik aangetoon word waarom dit onoplosbaar is. So vind die rede rus, nie deur te buig voor iets onbekends nie, maar omdat dit insien waarom die onbekende onkenbaar sal bly en dan buig dit sigself en graag ook.

Die erkenning van die bestaan van iets onkenbaars beteken dus allermins dat die verstand op non-aktief gestel word. Die dogmatiek is 'n wetenskap en maak as sodanig gebruik van dieselfde menslike vermoëns as wat ander wetenskappe doen. Sy wetenskaplike karakter kom ook hierin tot uiting dat dit soos elke behoorlik geordende wetenskap, 'n innerlik samehangende geheel is. Dit geld van die dogmatiek selfs in besondere mate. Mens kan dit vergelyk met 'n kristal; elke onderdeel het dieselfde struktuur as die geheel. Dit is geen willekeurige versameling van onderling onafhanklike leerstukke nie. In die kleinste onderdeel word dieselfde bou waargeneem as wat in die geheel aan die lig kom. Daarom kan die dogmatiek enersyds teruggebring word tot één enkele sin, byvoorbeeld die belydenis van Petrus: „U is die Christus, die Seun van die lewende God" en andersyds uitdy tot 'n reeks omvangryke boekdele. Nóg die een, nóg die ander is veragtelik. Die waarheid sit in die struktuur, nie in die omvang nie.

In elke onderdeel word die geheel egter nie alleen teruggevind nie, maar ook veronderstel. Die onderdele kan mens

dus ook net uit die geheel billik beoordeel. Mens moet ook daarin wees om daarin te kom. Daar is geen weg wat langs lyne van geleidelikheid van die sogenaamde algemeen-menslike geesteslewe na die christelike geloof sou kan voer nie. Die vraag na so 'n weg, wat so dikwels gesoek is, is in wese die vraag na 'n geloof sonder *geloof*. In werklikheid moet êrens 'n sprong gewaag word. Vir die één sal die punt waar die sprong vereis word êrens anders lê as vir die ander. Dit is van minder belang. Maar daar moet gespring word.

Onvriendelik gesê: daar sit in die christelike geloofsleer 'n sirkelredenering. Maar dit sou moeilik wees om 'n wetenskap aan te wys, waar dit nie aanwesig is nie. 'n Wetenskaplike eis kan slegs wees dat die sirkel suiwer getrek moet wees.

Nogmaals onvriendelik gesproke: Die christelike mallemole draai en wie wil meedoen, moet daarin spring. Die blye beweging van God word nie gestop vir die bedagsame oorweginge van meneer Van der Merwe nie. Spring of daarbuite bly! Nogmaals herinner ons daaraan dat die Credo uitgespreek word deur 'n dopeling. Hy spring in die dood in om die Lewe te vind.

As hy sê: Ek glo, spreek hy werklik vanuit die *geloof*. Hy spreek nie sonder grond nie, dog die grond lê nie in hom nie, maar in God. Die diepste oorsaak van die belydenis lê buite hom, in die feit dat God gespreek het. Agter die Credo van die mens staan die Woord van God tot die mens. Die Credo moet dus verstaan en uitgelê word ooreenkomstig die openbaring Gods in Jesus Christus, soos ons dit ken deur die Heilige Skrif.

Terstond moet opgemerk word dat die sirkelredenering hier reeds aanwesig is. Ons ken Christus uit die Heilige Skrif en die Skrif word as Heilige Skrif onderskei aan sy

getuienis omtrent Jesus Christus. Christus word gepredik deur die Kerk en die Kerk is daar, waar Christus gepredik word. Daar kom ons nie uit nie! Maar die dopeling wens ook nie om daaruit te kom nie. Hy wil juis daar in kom. Daarom sê hy: Credo, ek glo — en word opgeneem in die blye reidans van Gods Kerk.

Die Credo

Ek glo in één God, die almagtige Vader, Skepper van hemel en aarde, van alle sienlike en onsienlike dinge.

En in één Here Jesus Christus, die eniggebore Seun van God, gebore uit die Vader vóór alle eeue: God uit God, lig uit lig, waaragtig God uit waaragtig God, gebore, nie gemaak nie, van dieselfde wese met die Vader, deur wie alle dinge gemaak is. Wat om ons mense en om ons saligheid ontwil neergekom het uit die hemel en vlees geword het van die Heilige Gees uit die maagd Maria en 'n mens geword het; ook vir ons gekruisig is onder Pontius Pilatus, gely het en begrawe is; en op die derde dag opgestaan het volgens die Skrifte en opgevaar het na die hemel; sit aan die regterhand van die Vader en sal weerkom met heerlikheid om te oordeel die lewende en die dode; wie se ryk geen einde sal hê nie.

En in die Heilige Gees, wat Heer is en lewend maak, wat van die Vader en die Seun uitgaan, wat tesame met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik word, wat gespreek het deur die profete.

En één heilige, algemene en Apostoliese Kerk.

Ek bely één Doop tot vergewing van sondes en ek verwag die opstanding van die dode en die lewe van die toekomende eeu. — Amen.

Hoofstuk II

EEN GOD

Ek glo in één God.

Vir die eerste keer gebruik die Credo die woord God.

Dit was te verwagte. Na die woorde „ek glo in" kon geen ander woord volg nie. Altans, solank die woorde hulle eie betekenis hou en dit is in die Credo die geval.

Maar na die uitspraak van die woord God val 'n stilte en in die stilte kom by ons die vraag op: Wat bedoel u? Wat wil u sê met die woord: God?

As die vraag te beantwoord val, was dit nouliks die moeite werd om dit te stel. Vraag en antwoord sou dan albei goedkoop gewees het. As mens 'n definisie van God vra, sal mens teleurgestel word. Dit moet geskied om baie redes.

Die woord definisie op God toegepas, is buitengewoon onvanpas. Want definisie is bepaling, aanduiding van grense en God sou geen God wees as daar vir Hom 'n grens bestaan het nie.

'n Definisie is 'n bepaling van 'n begrip. Maar God is geen begrip nie en ons het geen greep op Hom nie. Deur die begrip maak ons die buitewêreld voorwerp van ons denke. Maar God is buitewêreld nóg voorwerp. Hy is altyd onderwerp.

As ons God kon definieer, sou daarmee bewys wees dat ons gees by magte was om God te omvat. Dan sou die mens bo God gestel wees. Dit sou dan beter wees om Sy naam nie te noem nie; swye is beter as Godslastering.

Nóg die Credo, nóg die Bybel gee 'n definisie van God. Baie het gemeen dat hulle dit wel kon doen. Maar op hulle beste wys die definisies terug na die ondefinieerbare. As

mens God met Aristoteles „die eerste oorsaak" noem — in die woord „eerste" lê die hele misterie: „Ein Rätsel ist Uranfängliches". Die woord „eerste" onderskei hierdie Oorsaak so volstrek van elke ander, wat immers altyd na beweer word aan voorafgaande oorsake verbonde is, dat die „eerste Oorsaak" nie onder één noemer met die gewone oorsake gebring kan word nie. Wie dit tog doen, klem hom vas aan die woord oorsaak en bedryf dus 'n leë woordespel.

Noem mens God „die absolute Bewussyn" — in „absoluut" (van alles losgemaak) is aangedui dat God langs geen enkele weg deur ons denke benader kan word nie. Dan wek die woord „bewussyn" 'n verkeerde indruk: dit suggereer 'n sekere analogie tussen die wese van God en ons bestaan — 'n analogie wat deur die woord „absoluut" juis geloën word.

Spreek mens van die „ewige Gees" — dan kwalifiseer die byvoeglike naamwoord „ewig" die selfstandige naamwoord „Gees" op sodanige wyse dat ook hier ons begrip geen houvas vind nie. Ons weet nie wat die ewigheid is nie. Die wesenswyse ontsnap ons volkome.

Veel beminliker as die quasie-geleerdheid is die aanduiding wat Luther in sy Grote Kategismus gee: „'n God is dit waarop mens al sy vertroue stel". Dit is byna so kinderlik as „kersies, dit is die lekker goed wat jy van jou moeder kry", en tegelyk is dit heel diepsinnig; want hier word gesê dat mens in God alleen kan glo. Daar het ons alweer die sirkelgang. „Ek glo in Hom in wie ek glo". Klink dit nie na 'n paar van die mees verhewe woorde uit die Bybel nie? „Ek weet in wie ek geglo het". En om maar terstond aan die begin die Credo te laat sing. „I know that my Redeemer liveth".

Die dopeling kan niks anders sê nie. As u vra om 'n

definisie, antwoord hy: Ek glo in wie ek glo. Vir hom is die sirkelredenering nie gebrekkig nie, maar geseënd. Hy weet hom salig in hierdie toutologie.

God is God. Verder as die woord kom ons tans nie.

Wie sou die Grenslose kan omgrens? Die Een in 'n kategorie, onder 'n groep kan „tuis" bring?

„Vergeef het ons en scheld ons kwijt
dat geen verbeelding, tong noch teken
U melden kan. Gij waart, Gij zijt,
Gij blijft dezelfde. Alle Englenkennis
en uitspraak, zwak en onbekwaam,
is maar ontheiliging en schennis:
want ieder draagt zijn eigen naam,
behalve Gij. Wie word gewijd
tot Uw orakel? Wie durft noemen?
Gij zijt alleen dan die Gij zijt,
Uzelf bekend, en niemand nader....."

As 'n toevallige, maar gelukkige teken hiervan kan dien dat die afleiding van die woord „God" in die meeste tale volslae onbekend of uiters onseker is. Daar wil ons origens geen teologiese gevolgtrekkinge aan verbind nie. Dit bly altyd moontlik dat mens die grondbetekenis van die Hebreeuse of Griekse woord vir God kan ontdek. Maar die taalkundige wins sou niks verander aan die erkenning: „U is alleen wat U is" nie.

So min as wat mens God kan omskryf, net so min is dit moontlik om Hom te beskryf.

Ook dit is probeer. Twee weë skyn daarby oop te lê: die negatiewe en die positiewe. Mens kon ten aansien van God alles ontken: Hy is nie gebonde aan die tyd nie, nie aan

ruimte nie, nie aan oorsaaklikheid nie, ens. Mens kan ook ten aansien van Hom in oneindig positiewe sin spreek: Hy is in elke tyd, Hy is alomteenwoordig, Hy is almagtig, ens.

Dit is duidelik dat die metodes slegs in vorm verskil. Die resultate is dieselfde. Die positiewe weg, die van die bevestiging, is niks anders as negasie van die negasie nie. Die weg van die ontkennings is wellig meer in ooreenstemming met ons gewone denkproses. Daar duik immers ten aansien van God altyd die negasie op. Die alomteenwoordigheid beteken dat daar geen plek is waar God nie is nie. Telkens meen ek dat ek die plek kan vind; maar nee: „Waar sou ek heengaan vir u Gees en waarheen vlug vir u aangesig? Klim ek op na die hemel, U is daar en maak ek die doderyk my bed, kyk, U is daar!" Ps 139 7vv

Die almag Gods is miskien nooit suiwerder aangedui nie as in die Hollandse gesangvers:

„Wat zijne liefde wil bewerken,
Ontzegt Hem zijn vermogen niet."

Maar daar het ons duidelik en helder die negasie van die negasie!

Uiteindelik kom al die pogings tot beskrywing tog neer op die belydenis dat in God alles anders is as by ons, dit wil sê op die erkenning dat ons tot geen beskrywing in staat is nie. Mens kan, as mens wil, gaan spreek oor die eienskappe van God, maar die feit dat dit beweer word om Gods eienskappe te wees, maak al ons woorde stumeloos. Mens kan nie gaan onderskei tussen 'n onkenbare wese en kenbare eienskappe nie en wie God na sy eienskappe wil ontleed, hoef nie te verwag dat ons ooit die disjecta membra Dei sou herken nie. God kan nie in stukke verdeel word nie.

Ek glo in één God, sê die Credo. Een God: dus, nie in 'n groep onder te bring nie. Eén God: dus, nie te onderverdeel in 'n aantal eienskappe nie. Die dopeling aanvaar met groot dankbaarheid die belydenis van Israël: „Hoor, Israël, die HERE onse God is 'n enige HERE".

Teenoor die Een baat al ons ervaring met die vele ons niks nie. Soos die ligstraal ombuig in die nabyheid van groot liggame, so gebeur daar ook iets met ons denke sodra dit hom in Gods omgewing waag. Ongelukkig genoeg weet ons nie presies wat daar gebeur nie. Ons merk op dat al ons moontlikhede verdwyn. Die geloof sê: Al ons onmoontlikhede word opgehef. Geen ding sal by God onmoontlik wees nie. Maar hoe dit presies in sy werk gaan, weet ons nie. Die buiging van ons denke gee geen aanwysing nie. Dit sê alleen: Daar is iets, iets wat magtiger as die menslike denke is. Maar daar bly dit ook by.

So sê dan ook die Apostel Paulus dat mens van die geskape wêreld uit kan kom tot die kennis van God, naamlik van „sy ewige krag en goddelikheid". Ewige krag: daar is iets magtigs, iets wat magtiger is as ons. En goddelikheid: God is God. Ons word weer teruggewerp in die sirkelredenering. En ons hoor hoe tydens ons vrae die dopeling bly sing het: „Ek glo in wie ek glo".

Ek glo in één God. Soos ons al gesê het, is dit die erfenis van Israël. Op skool het ons die terme monoteïsme en politeïsme geleer. Dit is vir ons verklaar as die aanbidding van één God teenoor die van 'n veelheid van gode. Daarmee was ons tevrede.

Dit moes ons nie gewees het nie. Want as dit hier alleen 'n kwessie van getalle betref het, was die saak van geringe betekenis gewees. Hulle moes ons daarop gewys het dat één feitlik geen getal is nie en dat dit daarom 'n magtige

verskil maak of mens 'n aantal gode vereer of wel die één God. Die verskil tussen twee getalle is 'n verskil van graad, maar die tussen 'n getal en één is 'n verskil van soort.

Laat ons dit populêr uitdruk. Wie veel gode vereer, het hom van 'n betreklike veiligheid verseker. Het hy dit by die een god verknoei dan kan hy nog altyd by die ander teregkom, al was dit maar om dit by die eerste weer goed te maak. Hy is soos 'n verstandige rentenier wat nie al sy geld in aandele van één maatskappy belê het nie. Klein onaangenaamhede en teleurstellings kan hulle voordoen, maar sy posisie word nooit wesenlik bedreig nie.

Die arme monoteïs daarenteen het alles op één kaart gesit. Hy het homself met huid en haar aan één God verpand. Loop dit mis met die God dan is daar vir sy dienaar geen redding uit die skipbreuk moontlik nie. Verbrou hy dit by sy God dan is daar geen ander wat hom in hom sal interesseer nie. Die monoteïs is volkome afhanklik van sy één God:

„Ek weet: die bevel is U bevel;
Waar U verdoem, is U die Heer;
En waar U U erbarm, is U die Erbarmer."

Die politeïs is die burger wie iets ernstigs nimmer kan oorkom nie. Die monoteïs is die avonturier: van één oomblik hang af vernikking of vertwyfeling, lewe of dood, hemel of hel. Mens moet wel 'n onbeperkte vertroue in jou God hê om so alles van Hom te kan laat afhang.

Maar nou verstaan ons ook dat politeïsme geen geloof kan wees nie. Die heidendom hou teenoor elkeen van sy gode sy reserwes in die hand. Dit vertrou geeneen van sy gode nie. Dit ken nie die volstrekte erns nie, maar dit ken daarom ewemin die hoogste vervoering. Dit is nie roekeloos nie maar daarom ook nooit bly nie. Dit hou sigself op die

vlakte waar dit veilig is, maar ken daarom ook nie die weg na die Mons gaudii, die berg van vreugde nie.

Die belydenis „één God" en die belydenis „ek glo" is korrelate. Omdat ek één God het, kan ek alleen maar in Hom *glo*. Maar geloof kan alleen dan geloof wees as dit gerig is op die één God.

Vir alle sekerheid moet origens opgemerk word dat daar goddank heelwat monoteïste onder die politeïste skuil, soos daar ook (mag God dit verbeter) heelwat politeïste onder die monoteïste is.

Natuurlik gaan by die monoteïs die veronderstelling van 'n volstrekte vertroue gepaard met die eis van volkome gehoorsaamheid aan dieselfde één God. Hy kan hom nie van die bevel van sy God beroep op 'n bevel van 'n ander God nie. Hy kan van die: „Jy mag geen valse getuienis teen jou naaste spreek nie" nie in hoër beroep gaan by die feit dat mens tog moet lewe nie. Want vir hom is die lewe geen God nie. Hy kan hom van die „Jy mag nie egbreek nie" nie losmaak met die opmerking, dat die menslike natuur nou eenmaal poligame instinkte ken nie. Want vir hom is die natuur géén God nie.

Elke ongehoorsaamheid word sodoende tot afval. Daar mag geen skeiding tussen sedelikheid en religie wees nie. Vandaar dat alweer met 'n skoolterm gespreek word van die Christendom as „sedelike monoteïsme". Ons begryp nou dat dit 'n toutologie is. Ook word duidelik dat „geloof" sowel gehoorsaamheid as vertroue insluit. Die twee is één. Talle vrae, soos byvoorbeeld na die grond van die vertroue en na die inhoud van die gehoorsaamheid dring hulle aan ons op. Op die oomblik word hulle nie beantwoord nie. Ons het die dopeling reeds te lank onderbreek. Hy het die reg om voort te gaan met sy belydenis.

Hoofstuk III

DIE SKEPPER

> *... die almagtige Vader, Skepper van hemel en aarde, van alle sienlike en onsienlike dinge.*

Die geloofsbelydenis noem God Vader. Op die plek is dit egter geen aanduiding van die verhouding tussen God en die mense nie. 'n Vorige geslag het gemeen, en dit nie sonder om daarvoor gronde te kan aanvoer nie, dat die wese van die Christendom lê in die uitspraak: God is ons Vader en ons is almal sy kinders. Hoe belangrik die gedagte ook al mag wees, dit is nie by die dopeling aanwesig wanneer hy bely dat hy glo in God die almagtige Vader nie.

Hy bedoel iets wat veel minder stigtelik en baie meer teologies daar uitsien. Die woord „Vader" gryp vooruit op die vermelding van die Seun daarna. Soos ons reeds opgemerk het, veronderstel elke onderdeel van die Credo die geheel. Met „Vader" word nie Gods verhouding tot ons aangedui nie, maar 'n relasie in die goddelike wese self. Daar is 'n Vader en daar is 'n Seun. Wat dit kan beteken, sal later behandel word wanneer ons oor die Seun spreek. Die Vaderskap word eers aan die Seunskap verstaan.

Tans kan ons volstaan met een enkele opmerking. Die feit dat die belydenis spreek van 'n Vader en 'n Seun, kan ons in elk geval leer dat volgens die mening van die Credo die innerlike betrekking in die goddelike wese, die van liefde is. Anders sou enige ander benaming verkiesliker gewees het. Nou word, natuurlik op menslike wyse, uitgedruk dat

die liefde die goddelike wese saamhou. In God is die liefde immer die al-bewegende beginsel, wat uitgaan en terugkeer binne sy wese. „Die Vader het die Seun lief" sê die Evangelie volgens Johannes.

Die God van die Credo is geen starre eenselwigheid nie, maar 'n ewige selfbeweging in liefde. Van die Vader na die Seun, van die Seun na die Vader. Hiervoor het ons geen beelde nie. Naaste aan die wesenlike kom wellig Jan Luyken as hy sê:

„God is een eeuwig geven."

Maar as dit dus die rede is van die gebruik van die woorde „Vader" en „Seun", dan vloei daaruit voort dat waar God sy wese openbaar, ook die ewige liefde openbaar sal word. Wat in God is sal na buite blyk. En daarom is dit tog nie heeltemal foutief om, sodra mens oor God die Vader spreek, te dink aan ons as sy kinders nie. Dit, mits ons slegs verstaan dat die verhouding tussen Vader en Seun in God self primêr bly. Ons is slegs in afgeleide sin kinders van God. Ons sou dit nooit wees as die Seun nie daar was nie. Omdat die betrekking van liefde in God is, kan ons aan so 'n betrekking ook tussen Hom en ons glo. Ons is kinders van God om Christus wil.

So word ons weer op ons plek gesit. Daar lê in die teregwysing iets van die harde woord aan Esegiël: „Ek doen dit nie om julle ontwil nie, o huis van Israël". Ons betrekking tot God is sekondêr in vergelyking met die tussen die Seun en die Vader. Maar al doen God dit nie terwille van die kinders van Israël nie, is die hoofsaak tog dat Hy „dit doen". Juis omdat Gods betrekking tot ons sekondêr is vergeleke met die tussen die Seun en die Vader, daarom het dit ook 'n deel aan die eewigheid en die oneindigheid van die

liefde waarmee die Vader die Seun liefhet. Ons saligheid lê veranker in die ewige wese van God.

Die teologie is stigteliker as die stigtelikheid.

Ek glo in één God, die almagtige Vader. Dit is goed om op te merk dat „almagtig" 'n byvoeglike naamwoord by Vader is. Vir die Credo is die Vaderskap die konstituerende en die almag is slegs 'n attribuut daartoe. Die liefde is die essensiële.

Vermoedelik is die belydenis net daar te vind waar die Bybel spreek. Van nature sien ons in God die mag voorop. Mens hoef nie eers by die primitiewe skool te gaan om dit te ontdek nie. In elkeen van ons leef die heiden met sy vrees vir die magte en die Mag. 'n Sekere wantroue jeens God bring ons almal mee van ons jeug af. Mens kan nooit weet nie. Op die mees onverwagte wyse kan Hy ons beetkry. Ons kry wel gerusstellende versekerings, maar dit bly grieselig om om te gaan met iemand teen wie mens niks kan doen nie.

Die Credo sê: Die almag is slegs die attribuut van sy Vader-wees: In sy Vaderskap, in sy liefde is God almagtig. Was die liefde nie daar nie, sou die almag nie langer bestaan het nie. Want die almag is Gods almag, en God is liefde.

Die almag Gods beteken daarom dat Hy alles volbring wat Hy Hom in sy liefde voorneem om te doen. Daar is dus geen plek vir dwase vrae hier nie, soos byvoorbeeld of Gods almag ook die vermoë tot nie-liefhê meebring en of dit Hom ook in staat stel om 'n historiese feit, laat ons sê die stigting van Rome in 754 v. Chr. tot niet te maak.

Mens mag ook nooit Gods almag sien as 'n moontlikheid tot gemaklike spel nie. Dit is die almag van die liefde en die

liefde is nooit gemaklik en nimmer 'n spel nie. Die dade van Gods almag is dus geen towerkunsies nie. Hy klap nie met sy vingers soos 'n magiër nie. Elke daad van God vereis sy gehele wese, sy hele liefdeswil. Hy is geheel in alles wat Hy doen.

Daarom moet ons die *skepping van hemel en aarde* liewer ook nie te veel sien net as 'n openbaring van Gods almag nie. Sinds die dae van die geskrif van Longius „Oor die verhewene" weet ons om die grootse te waardeer in die majestueuse sinne: „En God het gesê: Laat daar lig wees! En daar was lig". Maar dis 'n groot vraag of die Griekse literator wel die mees essensiële uit die Bybelse skeppingsverhaal begryp het. Ons kan ons liewer deur die apostel Paulus laat onderrig: „Want God wat gesê het dat daar uit duisternis lig moet skyn — dit is Hy wat in ons harte geskyn het om die verligting te bring van die kennis van die heerlikheid van God in die aangesig van Jesus Christus".

'n Kerklied uit nuwere tyd sê ook:

„De heemlen schiept Gij door Uw woord,
Hun heir heeft Uw bevel gehoord,
Uw hand vervulde d'aarde.
O God, het was dezelfde macht,
Die uit dit zondige geslacht
Uw dankbaar volk vergaarde."

In die getuienisse word die skepping afgelei uit die goedheid, die liefde van God. Dit is die mees wesenlike in dit alles.

Ons wil probeer om hierin nog effens dieper deur te

dring. Miskien gaan ons te ver, maar ons kon dit eenmaal nie nalaat om te vra waarom God die wêreld geskep het nie. Vir sover ons kan sien regverdig die wêreld homself allermins met sy bestaan.

Russiese teoloë het dikwels gespreek oor die eensaamheid van God. Dit is 'n skrikwekkende gedagte. Dit is vir die mens nie raadsaam om hom lank daaraan oor te gee nie. „Van ewigheid tot ewigheid is God." Van ewigheid tot ewigheid is daar geen tweede nie. En die God is die ewige liefde. Maar liefde, as ons die woord altans in sy eie betekenis wil hou, soek vir hom 'n objek. Solank dit nie gevind is nie, kan die liefde nie 'n aktualiteit word nie. Liefde sonder objek is by ons hoogstens 'n gemis en 'n belofte, 'n nie-besit, 'n vra en soek.

Die ewige en volkome liefde van God in sy eensaamheid is meer as menslike liefde, meer as mis en vra, dit is skep en beveel. Die goddelike liefde het vir hom hemel en aarde geskep as sy objek. Die wêreld bestaan omdat dit die voorwerp van Gods liefde is. Vandaar dat die Skrif sê dat God die wêreld geskape het deur die Seun en dat alle dinge deur Hom bestaan. Daar is geen aparte Skepper-God nie. In al die werke van God is Hy volkome. Die dogmatiese reël lui: Opera externa sunt indivisa: die werkinge van God na buite kan nie by uitsluiting aan één van die persone van die Drieëenheid toegeken word nie.

Wanneer ons nou soos onvermydelik is, oor God op menslike wyse bly spreek, kan ons sê dat die wêreld die heimwee van God is. Daar lê iets smartliks in die wyse van sê. Dit is natuurlik die vraag of ons mag spreek van die leed van God. Die Bybel doen dit nogal een keer. In elk geval is die smartlike in ons uitdrukking 'n aanduiding dat die skepping geen willekeurige towerkunsie is nie. God

skenk sy volle aandag daaraan: die skepping is uitdrukking van sy wese.

Wat „skep" nou eintlik is, kan ons natuurlik nie sê nie. Die Hebreeuse woord word nooit anders as in verband met God gebruik nie en die stam sluit die begrip van die wonder in. Daarmee is voldoende aangedui dat ons die geheim van die sprong van niks na iets nooit sal kan begryp nie.

Mens kan hoogstens in beeld en gelykenis spreek. Soos, volgens gesê word, ligstrale omgesit word in materie, so stel die liefde van God self sy objek. Maar terstond moet natuurlik opgemerk word dat dit wat met ligstrale geskied, 'n proses is, dog dat die skepping van die wêreld 'n wilsdaad van God is. Sonder sy bewuste wil kom die wêreld nie tot stand nie. Vir sover ons sien, vloei die skepping voort uit die liefde van God, maar dit beteken nie dat God móés skep nie.

So kom ons dus tot die tweeledige uitspraak dat die skepping geen toevalligheid is nie, maar ewemin 'n noodsaaklikheid. Dit is geen willekeur maar ook geen onvermydelikheid nie. Die oplossing van die tweespraak lê in die wese van God en ontgaan ons derhalwe.

Teenoor die groot en egte probleme verdwyn die kwessies waaroor die vorige eeu hom so druk gemaak het — ons weet nouliks meer waarom. Teologies is daar geen verskil tussen 'n ewolusie wat met miljoene jare reken en 'n kreasie in ses dae nie. Mens skakel tog nooit die onbegryplike, die wonder, God, uit nie. Die papiere van die ewolusie staan teenswoordig nie meer so hoog aangeskrewe as 'n halwe eeu gelede nie. Daar is geen rede om daaroor 'n teologiese triomfgeskal aan te hef nie. Voor ons dit weet, keer die getymiskien en ons spekulasie à la baisse sou ons ernstige

verliese kon oplewer. Dit is beter om heeltemal buite die soort fluktuasies te bly en in die bestaan self eerbiedig die wonder te erken, sonder om daarby God te wil kontroleer. Want daaraan het die polemiste uit die vorige eeu van weerskante hulleself skuldig gemaak.

Vir alle sekerheid merk ons nog op dat die tyd eers deur die skepping tot stand kom en dat dit dus onsinnig is om te spreek oor „voor" die skepping. Daarmee het die ou Griekse strydvraag oor die al of nie ewige bestaan van die wêreld ook sy sin verloor. Natuurlik was daar geen „tyd" waarin die wêreld nie bestaan het nie, maar dit beteken nie dat die bestaan van die wêreld 'n absolute karakter dra nie. Daarom het dit sy ryke sin dat die Christendom altyd sal bly spreek oor die „vergaan" van die wêreld. In hoe 'n groteske vorm hierdie verwagting ook dikwels gekleed mag gaan, die wesenlike betekenis is 'n diepe insig in die relatiewe karakter van 'n geskape wêreld.

Tenslotte moet ons nog daarteen waarsku om die skepping nie te veel te isoleer van die orige werke van God nie. Daar is in feite geen verskil tussen die skepping en die onderhouding van die wêreld nie. Dit is kragtig aangedui deur die Mohammedaanse teologie, wat leer dat die onderhouding 'n van oomblik tot oomblik nuwe skepping is. Die wêreld bestaan omdat dit elke oomblik opnuut in aansien geroep word.

Mens kan dit ook van die ander kant sien en kom dan wellig tot 'n beskouing wat meer tot ons bewussyn spreek. Die skepping is dan die begin van die onderhouding: mens gaan uit van die gedagte dat alles wat bestaan deur Gods werk bestaan en redeneer vandaar terug na die eerste begin. In elk geval is aangetoon dat al die bestaande bestaan deur Gods „genade en alvermoë en wysheid". Daar is geen

ander mag nie, daar is geen ander God nie. Wie spreek oor die natuur, oor die kausaliteit, oor die ewolusie, kan toesien wat hy doen. Sy spreke kan afgodediens, kan ook verheerliking van God wees. Die weg waarop hy wandel is nie breër as die skerpte van 'n skeermes nie.

Die Credo bely God as *Skepper van alle sienlike en onsienlike dinge*. Miskien het die dopeling by die „onsienlike dinge" vernaamlik aan die engele gedink. Die bewussyn van omring te wees deur geestelike magte het in die ou Kerk 'n rol gespeel waarvan ons nouliks 'n denkbeeld kan vorm. Juis daarom wil ons nie al te wysneusig daaroor wees nie. Niemand sal beweer dat 'n oortuiging oor die bestaan en werk van die engele 'n essensiële element in die christelike belydenis vorm nie. Maar andersyds kan ook nie ontken word dat die Bybel daar dikwels oor spreek nie, al is dit dan ook met groot soberheid. Wie op die punt nie instem met die kinders en martelare nie, sondig nie, maar ontneem homself 'n blye rykdom.

Terwille van dieselfde wysneusige kritici moet ook uitgespreek word dat die leer van die beskermengele („Engelbewaarder") nie die spesiale prerogatief van die Rooms-Katolieke Kerk is nie, maar wel deeglik sy bybelse grond het. Jesus spreek oor die engele van die kinders wat altyd die aangesig van sy hemelse Vader sien: wat tot die hoogste orde van die hemelhof behoort.

Ons is laatgeborenes; ons gees is ietwat skraler. By „onsienlike dinge" is ons eerder geneig om aan abstraksies te dink. Op sigself is dit nie so sleg nie. Dit behoed ons tenminste daarvan om die skepping op ongeoorloofde wyse in ons denke te beperk tot die materie alleen. God is nie alleen die Skepper van atome en sterrenewels nie, maar ook van

die geestelike waardes. Die skoonheid en die waarheid en die goedheid bestaan deur sy genade. Die twee dinge wat Kant met eerbied vervul het: die sterrehemel bo hom en die morele bewussyn in hom is albei skeppings van God.

Hier word in elk geval heeltemal duidelik dat skepping geen gemaklike kunsie is nie, maar selfopenbaring, wesensmededeling. Die geestelike waardes wat God stel, is geen toevallighede nie. Dit bestaan deur sy wil, maar die wil is geen willekeur nie. Ons sou hier volledig moet herhaal wat ons hierbo bespreek het: die skepping is geen toevalligheid nie, maar ook geen noodsaaklikheid, geen willekeur, maar ook geen onvermydelikheid nie.

Dit is die sin van die dilemma van Sokrates in die Euthyphroon van Plato: „Is die vrome vroom omdat dit vir die gode aangenaam is, of is die vrome vir die gode aangenaam omdat dit vroom is?" Die dilemma bly 'n dilemma — sestien eeue later het Thomas en Duns Scotus teenoorgestelde posisies daaroor ingeneem — en dit is op sigself al 'n aanwysing dat mens die vraag nie moet beantwoord nie. Nóg willekeur, nóg noodsaak mag aan God toegeskryf word. Soos ons reeds gesien het, lê die oplossing in die wese van God. Juis daarom verskyn dit vir ons enkel as raaisel.

Op die grens tussen die sienlike en die onsienlike dinge, staan die mens en het deel aan albei gebiede. Hy word op die plek deur die Credo nie vermeld nie. Straks kom hy in sy dubbele gestalte: Maria die diensmaagd van die Heer en Pontius Pilatus wat die Heer aan die kruisdood oorgegee het.

Waarom spreek die Credo nie oor die mens as dit oor die skepping handel nie? Miskien wil dit juis ten opsigte van

die mens realisties wees. Die mens is, vir sover ons kan sien, die enigste skepsel ten aansien waarvan mens tussen 'n realistiese en 'n idealistiese beskouing kan aarsel. Die realistiese beskouing sê: Maria en Pontius Pilatus. Die idealistiese moet swyg as sy spreke die noodlottige tweeledigheid sou kon laat vergeet.

As die waarskuwing diep genoeg in ons harte ingesink het, mag ons spreek oor die mens soos hy in Gods skeppingswerk bedoel is. Laat ons luister na die boek Genesis: „En God het gesê: Laat Ons mense maak na ons beeld, na ons gelykenis en laat hulle heers oor die visse van die see en die voëls van die hemel en die vee en oor die hele aarde en oor al die diere wat op die aarde kruip."

Oor die „beeld van God in die mens" is baie geskryf. Luister ons goed na die Bybelwoord dan verstaan ons dat die sin van die „na ons beeld, na ons gelykenis" geleë is in die „laat hulle heers". Die mens word deur God as sy stadhouer op aarde geplaas. Die beeld van God is dus nie in die eerste plek 'n ding nie, maar 'n taak. Die mens is tot heerskappy geroepe: tot leiding en koördinering, tot die onderkenning van 'n doel en die keuse van 'n weg.

Geen taak sonder gawe nie. Om te heers is redelike en sedelike bewussyn nodig. Dit ontvang die mens van God; dit maak hom tot mens. Vandaar dat dikwels in rede en sede op sigself die beeld van God gesoek is. Heeltemal onjuis is dit nie, maar die taak is tog die primêre. Die taak is daar nie terwille van die gawe nie, maar die gawe is daar terwille van die taak.

Hoofstuk IV

MENSLIKE INTERMEZZO

Op die plek sal ons oor die sonde moet spreek. Die dopeling doen dit nie. Hy bely sy geloof en mens kan nie in sonde glo nie. In die geloofsbelydenis kom die woord „sonde" eers baie verder voor, byna aan die slot, waar dit lui: Ek bely één Doop tot vergewing van sondes. Maar die feit dat die vergeefde sonde vermeld word in verband met die Doop en die belyer as dopeling spreek, maak dit duidelik dat, hoewel die vergeving van sonde pas op die laaste vermeld word, dit van die begin af in sy gedagte aanwesig is.

Dit maak dit vir ons wat hier nie bely nie maar 'n belydenis bespreek, noodsaaklik om reeds op dié plek oor die feit van die sonde te handel.

Daarby stel ons voorop dat wie die sonde verklaar, die Christendom loën. Want „verklaar" beteken: inskakel in 'n redelike verband en die sonde is as sonde die volstrek onredelike. Wanneer die sonde pas in die wêreldverband, was dit geen sonde nie of die skepping van God was dan nie Gods skepping nie.

En tog is die sonde daar. Dit is dit wat van die mens so 'n problematiese verskynsel maak. Ons wil nogal soms van God spreek as van 'n misterie, maar goed beskou lê die bitterste raaisel van die wêreld in die mens. Mohammed het dit geweet:

„Mens vra Hom nie na dit of dat nie,
Dit is u self aan wie die vraag gestel word."

Nietemin het ons daarin geslaag om ook hier die skuld-

vraag van die mens na God te verlê. Ons vra naamlik waarom God die mens geskep het met die vermoë om te sondig. Hy kon immers geweet het, so word opreg gevra, dat op hierdie skepping die hele ellende sou volg waarmee ons tot op die huidige dag opgeskeep sit?

Ter beantwoording van die vraag moet ons teruggryp na wat ons in die vorige hoofstuk gevind het aangaande die liefde van God as beginsel van die skepping Ons het toe gesê dat alle liefde na 'n voorwerp soek; nou gaan ons nog 'n stap verder en merk op dat die liefde in sy volkomenheid wederliefde vra.

Die skepping van die mens is Gods vraag na wederliefde. Die doel van die bestaan van die mens op aarde is inderdaad soos die ou leerboekies dit uitdruk, dat die mens sal leer om God lief te hê. Die sin van die lewe is hierin geleë dat ons God gaan liefhê omdat Hy aan ons sy liefde bewys het.

Elkeen begryp dat liefde alleen daar kan wees waar vryheid is. Gedwonge liefde is geen liefde nie. Liefde kan alleen daar wees waar dit ook nie sou kon wees nie. Sy werking is geen fisiese dwang nie, maar 'n sedelike appèl. Wie daaraan gehoorsaam, sê: „Ek kan nie anders nie." Maar dit beteken nie dat hy nie anders sou kon nie. Alleen: hy sou homself verloën het, homself — sy latere self — nie gewees het nie, as hy anders gehandel het.

Die vraag van Gods liefde om wederliefde stel die mens dus in vryheid. Gehoorsaamheid is alleen daar waar ongehoorsaamheid moontlik is. God sou 'n deugoutomaat kon skep, maar die sou nooit die draer van 'n taak kon gewees het nie. Die beeld van God, die roeping om te heers veronderstel die menslike vryheid. Die vryheid van die mens is die risiko wat die goddelike liefde geneem het. As ons dit

paradoksaal wil uitdruk: die moontlikheid om te sondig vloei voort uit die liefde van God.

Maar daarmee is ook die uiterste grens bereik van wat ons mag sê. Die moontlikheid om te sondig is uit God, maar die werklikheid uit ons. Die feit dat ons Gods liefde wat om wederliefde gevra het, nie met wederliefde beantwoord het nie — die feit lê vir ons om voor te verantwoord. Ons het die vryheid gehad wat nodig is om God lief te hê, en ons het dit misbruik om God te haat.

Dit bly natuurlik waar dat die risiko wat God met die skepping van die mens aanvaar het, huiweringwekkend groot was. Maar mens kan God daarvan slegs verwyt as mens vergeet dat Hy die risiko ook gedra het: in Christus. As ons alleen van die skepping geweet het en nie van die verlossing nie dan sou 'n aanklag, geregverdig of nie, in elk geval tog wel onvermydelik wees. Daarom wil ons ook in die intermezzo nie vergeet dat die Credo die sonde eers pas in verband met die vergewing noem nie.

In dieselfde rigting wys 'n ander oorweging. Die vraag kom op hoe die vryheid van die mens te verenig is met die almag van God. Dit lyk of die twee mekaar uitsluit. Dog as ons so redeneer, vergeet ons dat Gods almag die attribuut van sy liefde is, met ander woorde: Gods almag is fundamenteel sedelik van aard en die sedelike veronderstel en skep die vryheid. Die volstrek sedelike mag, die liefde van God beperk die menslike vryheid nie, maar maak dit juis eers moontlik.

Die hoe van die dinge ontgaan ons telkens net. Dit kom omdat ons ons beeldspraak ontleen aan menslike verhoudinge, waar die mag selde volkome sedelik is. In die natuurkunde geld die wet van die ondeurdringbaarheid van die

stof: waar die één is kan die ander nie wees nie. Maar in die wêreld van die gees, in die sedelike hoef dit daarom nog nie so te wees nie. Tussen mense kan 'n soort geestelike dwang bestaan, die uitoefen van 'n psigiese druk wat 'n verkragting van die ander se wese is. Maar tussen mense kan ook iets anders bestaan: die liefde wat die ander in staat stel om homself te word. Alle menslike liefde wankel tussen die twee pole. Seën en vloek van huwelik en ouerskap is hierdeur bepaal.

Die goddelike liefde is volmaak. Dit is dus geen beletsel nie, dog veel eerder grondslag van ons vryheid. Deur die appèl van die liefde van God jeens ons, word ons vryheid gebore. Treffend het Gunning indertyd opgemerk dat die skepping van die mens feitlik vrywillige selfbeperking van God beteken. Gods almag blyk hierin op sy hoogste, dat dit weet om sigself in te hou. Wie homself oorwin is sterker as een wat 'n stad inneem. In die skepping van die mens, so sou ons kan sê, keer die goddelike almag hom teen homself en bewys juis daarmee dat dit waarlik àlmag is en attribuut van die liefde.

En daarmee het ons weer soos ons beloof het, uitgekom by die kruis van Christus. Op Golgotha keer God Hom teen Homself en bewys daardeur juis dat Hy die almagtige Vader is. Die skepping word eers ten volle by die kruis verstaan. Op Golgotha leer ons wat die mens is en wie God is..

Dit bly dus daarby dat die moontlikheid om te sondig uit God is en die werklikheid van die sonde uit die mens. Tussen moontlikheid en werklikheid lê geen oorgang, geen kausaliteit nie. Enkel 'n sprong, enkel die onbegryplike.

Sinryk het Skrif en Kerk op die punt die naam van Satan vermeld. Die slang het tot Eva gespreek en die duiwel het

in die hart van Judas Iskariot ingevaar. So word uitgedruk dat ons hier voor die volstrek onbegryplike staan. Die leer oor die duiwels verklaar natuurlik niks nie; die probleem word slegs verskuif na die „val van die engele" wat ons slegs na analogie van die val van die mense kan voorstel en wat ons voor dieselfde vraag stel. Maar as die Skrif oor Satan spreek, bedoel dit ook nie om die sonde te verklaar nie, maar alleen om ons te laat voel watter huiweringwekkende dinge hier geskied. Sonde — Satan: die vloed roep na die vloed.

Ten aansien van die feit van die sonde val niks te verklaar nie: mens kan slegs omskryf. Ons verstaan die misterie van die vryheid nie. Ons probeer al verklarend om altyd aan ons verantwoordelikheid te ontkom. Maar wie van sy verantwoordelikheid ontslae wil raak, onttrek hom van sy mens-wees. Die heerlikheid van die mens-wees is gebonde aan die verantwoordelikheid; wie die mens wil vryspreek van skuld, beroof hom tegelykertyd ook van dit wat sy glorie en wese uitmaak. Ontoerekenbaarheid is erger as straf.

Die mens word alleen daar volkome au sérieux geneem, waar mens jou skuld erken. Hier lê die terrein waar Humanisme en Calvinisme mekaar kan ontmoet sonder om mekaar te kompromitteer. 'n Calvinistiese Humanisme sou sy uitgangspunt kan vind in die magistrale sin van Calvyn: „Die mens het daarom geval terwyl God dit aldns beskik het, maar hy het geval deur sy eie skuld." Daarmee word niks onverklaarbaars verklaar nie, maar die geheim word omskryf. So sê ook die Skrif: Die Seun van die mens gaan wel heen soos daar van Hom geskrywe is maar wee daardie man deur wie die Seun van die mens verraai word."

Huiweringwekkend, dit moet weer 'n keer gesê word, is

die geheim wat hier omskryf word. Ons moet egter nooit vergeet dat dit niks anders is as die afspieëling van Gods liefste geheim nie: sy liefde wat ons wederliefde vra.

As die beeld van God in die mens inderdaad in eerste instansie 'n taak beteken soos ons dit in die vorige hoofstuk gesê het, dan is dit onvermydelik dat die sonde, die ongehoorsaamheid aan die goddelike opdrag, die beeld sal aantas. Die skade wat die beeld van God oploop, is nie 'n willekeurig gekose „straf" vir die sonde nie, maar lê in die feit van die sonde self opgesluit. Die mens tas self deur die sonde die beeld van God aan.

Ten aansien van die gawes van rede en sede, wat aan ons geskenk is tot uitvoering van ons taak, beteken die sonde 'n nuwe ongeoorloofde doelstelling. In die sonde misbruik ons ons rede en verwring ons ons sede. Mens hoef dus nie te vra of die mens wat die sonde nie ken nie 'n ander soort verstand sou hê nie; mens hoef jou nie te waag aan groteske versekeringe soos byvoorbeeld dat die sonde alles in ons aangetas het behalwe die formele logika nie. Aan ons verstand is, objektief beskou, niks verander nie; maar die subjektiewe gebruik van die verstand — en dit is natuurlik die enigste moontlike wat alles bepaal — is gerig op 'n nuwe, noodlottige doel: om aan God te ontkom. As in die Skrif gesê word dat ons verstand verduister is, dan word daarmee nie bedoel dat dit minder helder is sedert die sonde nie, maar in ooreenstemming met die Bybelse gebruik van die woord „duisternis", dat ons verstand in die diens van die sonde staan.

Dit is gebruiklik om alle fisieke kwaad wat mens in die wêreld kan aantref met die sonde in verband te bring. Nie in die sin dat vir elke leed 'n spesiale sonde verantwoorde-

lik geag word nie — dit verbied die Bybel uitdruklik — maar wel op sodanige wyse, dat beweer word dat dit eers die sonde was wat siekte, ouderdom en dood in aansien sou geroep het.

Die opvatting kan moeilik verdedig word. Miskien kan mens liewer sê dat, as gevolg van die sonde, die mens in 'n heeltemal ander verhouding tot siekte, ouderdom en dood te staan gekom het. Deur die sonde het, en dit is wel seker, die angs in die lewe van die mens gekom en dit is veral dit wat ons verhouding tot siekte, ouderdom en dood bepaal. Volgens Ou-Testamentiese opvatting was die dood, as daar geen sonde was nie, die „opgeneem word" soos vermeld word van Henog en Elia en soos in enkele psalms gehoop word. Die Nuwe-Testamentiese lig oor die dood het vir elke gelowige, van die dood 'n „opgeneem word" gemaak. Uiterlik verander daar niks nie: die fisiese verskynsel bly dieselfde, maar innerlik is die sterwe in sy teëndeel verander en die innerlike is die essensiële.

Vir die stelling dat deur die val van die mens ook die hele aardryk sou „geval" het, word gewoonlik as bewysplaas die woord uit Genesis aangehaal: „vervloek is die aarde om jou ontwil". Daarmee word egter vergeet dat die woord wat met aarde vertaal is, spesiaal die akker aandui. Die betekenis is dus goed aangedui in wat daar volg, die aankondiging dat die landbou voortaan sure arbeid met baie teleurstellings sal wees. Met geen woord word van die diere melding gemaak nie en die groteske voorstelling asof die tier voor die val van die mens op 'n ander manier aan sy voedsel gekom het as vandag, vind geen enkele steun in die Heilige Skrif nie.

Dit is hier die plek om 'n kort beskouing te wy aan die

begrip „erfsonde" wat so 'n groot rol speel in die christelike dogmatiek, hoewel dit in die ou belydenisse nie genoem word nie. Voorop moet gestel word dat die Afrikaanse term baie ongelukkig is. Erfsonde is geen sonde nie en word nie geërf nie. In die Bybel kom die woord nie voor nie.

Dit beteken nie dat die inhoud wat met die onhandige term aangedui word, vir ons sonder betekenis is nie. Deur die begrip van die erfsonde wil die Kerk aandui dat die sonde nie iets enkel persoonliks is nie, maar ook altyd die hele mensheid raak. Deur die erfsonde word 'n kollektiwiteit in skuld en ellende aangedui. Mens sondig nooit as individu nie, maar ook altyd as lid van die mensheid; die sonde laat altyd sy gevolge verder voel as die eie persoonlike lewe alleen. Want alle lewe is lewe in die gemeenskap. Ons is nie los sandkorrels nie, maar blare aan één boom. Die lewe van die enkeling is verbonde aan die van die geheel; die lot van die geheel beïnvloed die van elke individu. Niemand leef uitsluitend vir eie rekening nie.

Deur te spreek oor erfsonde dui ons aan dat elke sonde opnuut bevestig dat daar 'n ryk van die sonde is, waarin ons almal lewe en wat hom reeds openbaar in die neiging om te sondig, wat elkeen in homself ontdek. Die leer van die erfsonde bedoel geensins om 'n verklaring van die sonde te gee nie en mag allermins in verband met biologiese verskynsels soos erflike belasting beskou word. Dit wil veeleer die skrikwekkende werking van die sonde in die volle lig stel: dit plaas ons in één gemeenskap met alle skuld wat die wêreld bevlek voor Gods oog. Dit verklaar ons mede verantwoordelik aan al die bloed wat op die aarde vergiet is, van die bloed van Abel af aan.

Die gemeenskap in skuld reik dus baie verder as die regstreekse erflikheid. Elke skuld wat begaan word, gaan my

aan; my skuld raak elkeen. Die leer van die erfsonde is 'n heilsame korrektief vir 'n Farisese individualisme wat altyd weer verklaar: „Wat gaan dit ons aan? Jy kan toesien."

Dit is miskien nie heeltemal oorbodig om hier enkele woorde te wy aan 'n teks wat dikwels verkeerd verstaan word nie. Dit is die bekende woord uit Psalm 51: „Kijk, in ongeregtigheid is ek gebore en in sonde het my moeder my ontvang." Allermins word hier natuurlik gesê dat die daad van die konsepsie op sigself sondig is nie. As mens dit daarin wil lees, dan sou mens ook die baring op sigself as 'n sonde moet beskou, soos niemand met erns sal verdedig nie. Maar dit is wel grootliks die vraag of die digter bedoel dat die sonde van sy vader deur hom ge-erf is. Die voorstelling is só vreemd aan die hele kompleks van Bybelse voorstellings omtrent die natuurlike lewe, dat elke ander verklaring beter is as hierdie. Baie waarskynliker is dit dat die digter wil uitdruk dat, hoever hy ookal in sy gedagte in sy bestaan teruggaan, hy altyd op die sonde stuit. Daar was geen tyd in sy lewe waarin hy nie gesondig het nie. Van die begin van sy bestaan af is die sonde daar; hiperbolies dra hy dit oor aan sy ongebore vrug.

Ongetwyfeld is daar uitsprake in die Nuwe Testament wat ons gemaklik in die rigting van die tradisionele leer oor die erfsonde sou kan voer. Dit is egter 'n gevolg van die feit dat die Semitiese denke die idee van die gemeenskap altyd in die vorm van afstamming onder woorde bring. Wat op die een of ander wyse bymekaar hoort, word altyd genealogies met mekaar in verband gebring, ook waar die verband vir ons bewussyn allermins genealogies van aard is. Maar 'n dergelike denkskema behoort tot die vorm en die uitdrukkingswyse van die Bybel, nie tot sy normatiewe inhoud nie.

Hoofstuk V

DIE SEUN VAN DIE MENS

En in één Here Jesus Christus

Die Credo begin sy belydenis van die Verlosser met die vermelding van sy historiese name. Eers daarna volg die teologie en die himne: „die eniggebore Seun van God, gebore uit die Vader vóór alle eeue; God uit God, lig uit lig, waaragtig God uit waaragtig God . . ." Wat so hoog gaan styg, begin nugter en byna droog.

Dit kan ons 'n oomblik verbaas. Mens sou verwag dat nou eers oor die Drieëenheid van God gespreek sou word en vervolgens oor die menswording van die Seun om sodoende langs sistematiese en geleidelike weg tot die geboorte van Christus te kom.

Maar die sistematiese weg is nie die van die geloof nie. Niemand begin met die geloof in die Triniteit om vervolgens af te daal via die inkarnasie na die krip van Bethlehem nie. Mens begin by die historiese, menslike figuur Jesus Christus en word dan stap vir stap verder gevoer tot mens in die hart van die goddelike Wese self beland. Ons glo in Christus nie terwille van die inkarnasie nie, maar ons moet leer om die inkarnasie te glo terwille van Christus. Die leer van die Drieëenheid is nie soseer uitgangspunt as sluitstuk en kroon van die dogmatiek nie.

Dit alles is ook van belang vir een wat staan en hunker in die skip van die kerk en nog nie tot die doopvont durf toetree nie. Dit kan van niemand geverg word dat hy sommer ineens die uiters gewaagde stellings van die Christendom omtrent die ewige wese van God en die vleeswording van die Woord sal aanvaar nie. Wat by die apos-

tel Johannes, wat die Heer drie jaar persoonlik geken het, eers in sy hoë ouderdom ontplooi het, hoef by ons nie soos Jona se wonderboom in één nag tot volle wasdom te kom nie. Die geloof begin nie by die „tweede persoon van die Triniteit" nie maar by die Here Jesus Christus. Kom na Hom toe en Hy sal u op sy tyd wel verder lei.

Die naam *Jesus* had in die eerste eeu geen besondere klank nie. Baie Jode het die naam gedra, niemand het daar iets besonders in gehoor nie.

Tog het die geskiedenis van die naam enkele belangwekkende kante. Dit begin by die Ou-Testamentiese naam van die opvolger van Moses, Josua, Jehósjoea, „Jabwè is heil". Na die Babiloniese ballingskap, toe onder die Jode die vrees om die Ou-Testamentiese Godsnaam Jahwè uit te spreek steeds groter geword het, het die ou naam in verminkte vorm weer teruggekeer. Die hoëpriester van die herboude tempel dra die naam Jesjoea; die Godsnaam het onherkenbaar geword, die heilsaanduiding het gebly.

Die landgenote van Jesus het Hom as „Jesjoea" geken. Die vergrieksing Jèsoes het via die Latyn tot ons „Jesus" gelei, waarvan nog steeds geld dat die heil daarin openbaar is — wie het nie geleer dat Jesus „Saligmaker" beteken nie? — maar die Godsnaam verborge. Origens wil ons dadelik opmerk dat die vertaling „Saligmaker" nie heeltemal juis is nie; bowendien is die woord „salig" by ons met soveel sentimente belas, dat mens dit daarom al liewer kan vermy. Spekulasies oor die etimologiese betekenis van die Afrikaanse woord „salig" (vol, kompleet) het natuurlik nie die minste teologiese betekenis nie, want die Hebreeuse en Griekse woorde wys 'n heeltemal ander rigting aan: die van verlossing uit gevaar, 'n verlossing wat mens self nie

kan bewerk nie. Ons kan dus die beste van Jesus praat as van die „Bevryder".

Die naam Jesus is nie toevallig aan Jesus gegee nie. Die engel sê aan Josef: „En jy moet Hom Jesus noem, want dit is Hy wat sy volk van hulle sondes sal verlos." Ons kan die vorm van die naam dan ook beskou as 'n teken wat die heil openbaar, maar waar die Heilbringer na sy diepste wese verborge is. Vir die oog van die gemeenskap is hy verskuil in die heel gewone. Dertig jaar lank het niemand iets besonders aan Hom opgemerk nie. Tot sy sondeloosheid behoort ook die feit dat Hy niemand iets daarvan laat merk het nie.

Daarom kan mens altyd weer dink dat Hy niks besonders is nie. Dit was die opinie van die publiek te Nasaret: „Is Hy nie die seun van die timmerman nie? Is die naam van sy moeder nie Maria en dié van sy broers Jakobus en Joses en Simon en Judas nie? En sy susters, is hulle nie almal by ons nie?" Anders gesê, ons ken Hom en ons kan Hom tuis bring. So weet ook Tacitus om Hom met 'n paar woorde te kenskets en Hom sy beskeie plek in die groot geskiedenis van die Romeinse keiserryk aan te wys. Die ongelowige van alle tye weet presies wie en wat Hy is. Hulle skryf sy biografie, hulle bepaal sy plek in die geestesgeskiedenis en gee voor dat hulle alles van Hom weet wat die moeite werd is om te weet.

Teenoor die heidendom, kettery en ongeloof, Tacitus, Arius en Ludwig, bely die Kerk van alle eeue sy docta ignorantia: sy weet dat daar 'n geheim in die heel gewone Jesus is. Om 'n geheim te erken is altyd meer as om voor te gee dat jy dit deursien. Die menslike kennis is nie veel werd as dit nog nie tot die eerbiedige verwondering gekom het nie. Die belydenis van die Godheid van Christus is in

die eerste plek die erkenning dat ten aansien van Jesus ons sielkunde en ons wêreldkennis te kort skiet. Die mees besondere is wel dat die misterie gepaard gaan met die mees gewone. Daarom sal die Jesus ook die mees gewone dinge van die lewe in sy gelykenisse gebruik om die verborgenhede van die Koninkryk Gods te openbaar. En die allereenvoudigste dinge, was, eet, drink, heilig Hy tot sakramente, waarin die onuitspreeklike ons aanspreek.

Vanuit die verwondering het die dissipels tot die belydenis gekom: U is die *Christus*. Laat ons dit nie misverstaan nie: die verwondering verklaar nie die belydenis nie. Dit is voorwaarde en nie oorsaak van die geloof nie. Die misterie in Jesus word nie as die Christusgeheim onderken nie tensy daar net so misterieus iets onnaspeurliks voltrek is in die siel van die belyder. Op die belydenis van Petrus „U is die Christus" antwoord die Heer: „Salig is jy, Simon Bar-Jona, want vlees en bloed (menslike redenering) het dit aan jou nie geopenbaar nie, maar my Vader wat in die hemele is."

Sonder die wonder in die eie siel kom ons nooit verder as Pilatus nie wat met die woorde „Jesus wat genoem word Christus" Hom aan die wil van die skare oorgegee het. Al wat ons spreek, spreek ons vooraf of agterna, maar die wesenlike word deur God in ons siel gesê.

Die naam Christus het vir die eerste gelowiges aangedui dat in Jesus die beloftes van God, waarvan die Ou Testament vol is, vervul is. Die naam Christus verbind die oue met die nuwe verbond. Ons hoef hier nie eers aan die algemeen bekende Messiaanse profesieë te dink nie. Oral waar oor die komende koningskap van God gespreek word, is 'n belofte gegee wat ons in Christus vervul sien.

Want Christus, die Griekse vertaling van die Aramese woord Messias beteken „gesalfde" en die gesalfde is in die eerste plek en by uitstek die koning. Die Israelitiese koningskap is volgens wet en idee 'n heerskappy deur diens: die beskerming van die heil van die volk deur die beskikkings van God te handhaaf. Nie die mag en die soewereiniteit nie, maar die taak en die barmhartigheid staan op die voorgrond. Die opvatting van die konnigskap het sy volmaakte uitdrukking gevind in die 72ste Psalm.

Die koningskap het in die antieke wêreld altyd sakrale trekke gehad. Ook Israel het as erfenis van die vóór-Dawidiese Jerusalem die figuur van die priesterkoning geken. Die konings uit die huis van Dawid het herhaaldelik allerlei priesterlike handelinge verrig. Waar volgens Israelitiese wet ook die priesters tot hulle amp gesalf is, is dit begryplik dat die term Messias ook aanduiding van die gesalfde priester by uitstek kon word.

Die priester is die offeraar. Deur die offerhandeling is hy middelaar tussen die mense en God. Op grond van die offer wat hy gebring het, kan hy voorbede doen. Saam met sy offerande tree hy in vir sy volgelinge by God.

Die derde amp wat deur die woord gesalfde aangedui kan word, is die van profeet. Op enkele plekke in die Ou Testament word oor die salwing van profete gepraat. Ook die profeet is 'n middelaar soos die priester; terwyl die priester egter tussen mens en God staan, staan die profeet tussen God en mens. Hy is die geroepene deur God wat die woordvoerder van God by die mense is. As hy spreek, spreek nie hy nie, maar God.

Die benaming Christus, Gesalfde, roep dus by die tydgenote van Jesus die gedagte aan die drie ampte op. Die koningskap staan op die voorgrond; oral in die Nuwe

Testament word daarop gesinspeel. Die voorstelling van Christus as hoëpriester is veral te danke aan die brief aan die Hebreërs. Profeet word Christus in die Nuwe Testament deur die gelowiges slegs selde genoem; soms word die term „profeet" selfs in teenstelling met die titel „Christus" gebruik.

Die ontwikkeling van die leer van die drievoudige amp van Christus bly die Kerk daarom voorbehou. Dit maak hom nie minder waardevol nie. Christus is Koning en in Hom het die koningskap Gods werklikheid geword. Christus is priester en bid vir ons op grond van sy selfofferande. In alles wat Hy gespreek, gedoen en gewees het kom Gods Woord tot ons.

Deur dit alles word openbaar dat Hy die beeld van God, die taak wat aan die mens opgedra is, verwerklik het. Hy is die stadhouer van God op aarde. Omdat Hy die taak volbring kan Hy sê: „Aan My is gegee alle mag in hemel en op aarde." In Christus verstaan ons Gods doel met die skepping van die mens.

Die Jesus in wie die Christusbelofte vervul is, word deur die Credo in ooreenstemming met die belydenis van die eerste gelowiges die *Heer* genoem. So goed as die name Jesus en Christus is ook die titel vol openbare en verborge betekenis. Die Aramese en Griekse ekwivalente word in die daaglikse hoflike verkeer tussen mense gebruik. Maar dit is ook Godsaanduidinge. Die gemeenskaplike element is die begrip van die outoriteit. Oorspronklik is die woord „Heer" deur die slaaf teenoor sy meester gebesig.

Wanneer Jesus Christus Heer genoem word, lê daarin aangedui dat Hy oor die synes die gesag van die meester oor die dienskneg het. Vir die Christen is die wil van die Heer die hoogste wet; die woord van Christus het volstrekte

gesag oor hom. Wie Jesus „Heer" noem, bely met die apostel Paulus dat hy 'n slaaf van Christus is.

Die oudheid, ook Israel, het die instelling van die tempelslaaf geken: 'n onvrye wat nie die eiendom van 'n menslike heer was nie, maar slaaf van die godheid genoem is. In die eerste eeu is hiervan gebruik gemaak as 'n middel om die slaaf sy vryheid te laat verwerf. Hy spaar geld by die tempel en laat hom deur die god vir die geld loskoop uit die mag van die heer wat hy tot dusver gedien het. Van die oomblik af het die betreffende god dus sy heer geword.

In die belydenis dat Jesus Christus ons Heer is, lê dus opgesluit dat ons vry is, vrygekoop uit die slawerny van die sonde. Hy is die Bevryder. Ons kan vry bly deur ons aan Hom te hou. Wie slaaf van die godheid is, is teenoor alle ander magte volkome vry. Niemand kan ons onder die ou juk terugbring nie. Om Christus te dien is volkome vryheid; om Hom te verlaat is om terug te val in die slawerny.

So is gesag en vryheid, genade en verantwoordelikheid in die één naam opgesluit. Dit is die naam wat bo alle name is, die naam wat in die Griekse vertaling van die Ou Testament gebruik word om die Hebreeuse „Jahwè" weer te gee. Die God van die Ou Testament is dieselfde as die Een wat Hom deur Jesus Christus openbaar. Ons sien die ooreenkoms in struktuur: die God wie se liefde die mens in vryheid en verantwoordelikheid stel, is dieselfde as die Heer wat die slawe verlos tot die vryheid van die heerlikheid van die kinders van God.

En in één Here Jesus Christus . . . Hier het ons opnuut die woord „één", wat ons ook aan die begin van die Credo gehoor het en wat ons later nog 'n paar keer sal teëkom. Ons het in hoofstuk II al gesien dat die woord onvermyde-

lik is, oral waar geloof werklik *geloof* is. Daar hoef ons tans nie op terug te kom nie.

Die keer wil ons egter die „één" ook duidelik maak met 'n beroep op die werklikheid. Daar is geen ander verskynsel in die lang geskiedenis van die mensdom wat mens met enige reg naas Jesus Christus sou kon plaas nie. Natuurlik is dit altyd moontlik om Hom onder 'n suiwer formele kategorie soos b.v. die van die „godsdiensstigters" te rangskik, maar sodra mens van die abstrakte skema na die lewende werklikheid gaan, blyk dit duidelik dat Christus die één is. In vroeëre en latere tyd is telkens weer probeer om Christus 'n plek te gee onder die baie, maar slegs onkunde kan meen dat dit teenoor die werklikheid te verantwoord is. Alle sogenaamde parallelle tussen die lewe van Jesus en wat omtrent Boeddha vertel word, laat by nadere studie juis in die uiterlike gelykheid die innerlike teenstelling des te duideliker uitkom.

Eén Here: niemand kan in sy plek tree nie. Geen keiser, pous of diktator nie. In die woord lê vrywel die hele kerkgeskiedenis opgesluit. Die kerk is Kerk waar die woord verstaan word.

Hoofstuk VI

DIE SEUN VAN GOD

> *. . . die eniggebore Seun van God, gebore uit die Vader voor alle eeue; God uit God, lig uit lig, waaragtig God uit waaragtig God, gebore, nie gemaak nie, van dieselfde wese met die Vader, deur wie alle dinge gemaak is.*

Die Griekse mitologie is vol verhale oor seuns van gode. Hulle lewe op die aarde as helde en weldoeners, het hulle deel aan die menslike vreugde en veral aan die menslike verdriet, sterwe tenslotte en vind hulle plek in die doderyk — op een enkele uitsondering na, nl. Herakles, wat die weg na die Olympus gevind het. Die seun van God by die Grieke is goddelik maar is geen God nie.

Wat bedoel Petrus as hy sê: „U is die Christus, die Seun van die lewende God?" Seker nie iets wat parallel loop met die geskiedenis van Achilles of Perseus nie. Dergelike mitologie is vreemd aan die gees van die Ou Testament en vir die Jode van die dae van Jesus 'n gruwel en 'n dwaasheid. Ons moet die woord net soos die hele Nuwe Testament, al is dit in Grieks geskryf, nie Grieks nie, maar Semities, maar Hebreeus en Ou-Testamenties verstaan.

In die Hebreeuse taal word die uitdrukking „seun van..." gebruik om 'n wesenlike identiteit vas te stel. Die vorstespieël begin met die woorde: „O God, gee aan die koning u regte en u geregtigheid aan die seun van die koning." Die parallellisme bewys dat die „koning" en die „seun van die koning" een en dieselfde persoon is. 'n Tipiese voorbeeld vau dieselfde vind ons in die Nuwe Testament. Volgens

Mattheus sê die inwoners van Nasaret by die aanhoor van die prediking van Jesus: „Is Hy nie die seun van die timmerman nie?" Die parallel by Markus het: „Is Hy nie die timmerman nie?" Albei uitsprake sê dieselfde: die seun van die timmerman is die timmerman, soos die seun van die koning die koning is. Selfs 'n bloemryke Oosterse skelwoord soos „seun van 'n hond" sou mens hier as voorbeeld kan aanhaal. Met 'n dergelike skimpwoord word nooit soseer bedoel om die vader van die betrokkene te kenskets nie, maar wel om die man self te tref. Wat iemand is, word bepaal deur sy vader te noem. In die geskiedenis van Saul word 'n groep derwisje veragtelik gekenskets deur te vra „Wie is hulle vader?" Mense wie se vader onbekend is, is persone sonder stand of betekenis.

Wanneer Petrus bely: „U is die Seun van die lewende God" dan maak hy dus geen onderskeid tussen die Christus en die God van Israel nie, maar stel juis die identiteit tussen die twee. Christus is God. Hy wat met Petrus en die ander dissipels verkeer, het Hom aan hulle openbaar as Dieselfde, wat hulle in die tempel en sinagoge vereer.

As mens vra hoe Petrus tot die belydenis gekom het, dan kan daarop alleen geantwoord word wat Jesus self na aanleiding van die belydenis aan hom gesê het: Geen menslike redenering het hom daartoe gebring nie, maar die werking van die Heilige Gees in sy hart. God word slegs deur die Vader herken. Niemand ken die Seun nie behalwe die Vader.

Wil mens vra met watter middels God die belydenis in die hart van Petrus voorberei het, dan kan gewys word na wat in die Ou Testament oor die Christus geleer word. As die Godsryk aanbreek dan sal God onder sy volk verkeer, so leer die profete. Die naam van die stad van God sal wees: „Die HERE is daar." In die toenmalige Joodse uit-

legging word die naam Immanuel „God is met ons" aan die komende Christus toegeken. Jesaja noem die Vredevors „Sterke God, Ewige Vader". So kan die voorstelling van die Christus as God op aarde afgelei word uit die Ou Testament, maar dat hierdie Jesus die Christus, die Seun van die lewende God is, dit word alleen dáár geglo waar God die mensehart deur die werking van sy Heilige Gees geopen het.

Die hele Ou Testament spits die verlange toe op die één wat kom. Hy kom in die eindtyd, aan die einde van die dae. Dit dui nie soseer 'n tydstip as wel 'n kwaliteit aan nie. Die duisendjarige verlange is nie gerig op één uit vele nie; 'n koning, 'n priester, 'n profeet — maar op die Enige. Elke mens is mens onder die mense, maar die Enige is God. Daarom is Hy ook die eerste en die laaste: Hy is die eerste, want al die menslike wat in tydsorde voorafgaan het, geld nie en bring geen verandering in die sondige wêreldloop nie. En Hy is die laaste: want na Hom verwag ons geen ander meer nie. Hy is die eerste en die laaste omdat Hy nie in die ry van die mense staan nie, maar God is.

Die Kerk het, nie sonder wisselvallige stryd nie, die woorde vasgestel waardeur die belydenis van Petrus omskryf kan word. Dit bely dat Christus die *eniggebore Seun van God* is; deur die woord „eniggebore" dui dit aan dat ons nie hier te doen het met iets wat op een lyn met die Griekse mites gestel kan word nie. Die woord is ontleen aan die Bybel; vergelyking van die plekke waar die Ou Testament dit besig, laat vermoed dat dit altyd die newe-toon van „geliefde" het. Dit is 'n warme woord; dit wys op die liefde wat van ewigheid tot ewigheid die goddelike wese beweeg. Die Vader het die Seun lief.

Gebore uit die Vader voor alle eeue: Die uitdrukking „voor alle eeue" wys daarop dat ons nie na 'n tyd moet vra waarin alleen die Vader was nie. Later sal die sogenaamde geloofsbelydenis van Athanasius sê: „Die Vader was nooit sonder die Seun, nog die Seun sonder die Vader gewees nie". Ons word verplaas na die tydlose ewigheid. Voor iets was, was die Vader, was die Seun. Ons mag ook geen mitologiese tye voor ons eeue fantaseer nie. Daar is nie eers 'n Vader waar vervolgens 'n Seun uit voorkom nie. Die „gebore word" van die Seun uit die Vader lê buite alle eeue en buite elke vorm van voor en na.

Die uitdrukking „gebore uit die Vader" wys dus nie 'n gebeurtenis nie maar 'n betrekking aan. Daar is binne die volheid van die goddelike Wese 'n betrekking tussen die Vader en die Seun, 'n wederkerigheid van liefde. Daar is 'n lewende beweging en beweeg wording in eenheid en volkomenheid. Natuurlik is menslike woorde nie by magte om hieraan 'n toereikende uitdrukking te gee nie. 'n Ewige betrekking en betrek-wees, kan nooit anders aangedui word as met beelde ontleen aan 'n menslike tydruimtelike gebeurtenis nie. Maar terwille van die onvolkomenheid van die uitdrukking mag die saak self nog nie aangeval word nie. Die ewige *moet* onuitspreeklik wees. Die feit dat die woorde aanvegbaar is, volg uit die feit dat die tyd die ewigheid nie verstaan nie. By die projeksie van die ewigheid op die tyd kan mens nou eenmaal teenstrydighede verwag. As dit nie voorgekom het nie, was daar rede tot verontrusting. Daarom aanvaar ons blymoedig die groteske uitdrukking van die dogmatiek wat praat van die „ewige generasie (verwekking) van die Seun deur die Vader."

Op die onvolkome omskrywing volg die himne en die skone beeld. Die Credo gaan sing: *God uit God, lig uit lig,*

waaragtig God uit waaragtig God. Die herhaling wat later ingebring is, behoort tot die wesenlike in die himne. Dit is nie logies te verdedig nie: waarom sou mens nie volstaan deur één keer te sê wat mens wil sê nie? Maar dit is wel teologies te verantwoord: daar word gestamel in 'n grote verwondering, 'n verbasing waar mens nie uitkom nie en nie wil uitkom nie. Aan die einde word opnuut begin: want as gesê is wat gesê kan word dan is nog niks gesê nie. En tog kan mens nie meer sê as wat reeds gesê is nie: die wese van die saak kan nie gesê word nie.

Maar tussendeur kom die beeld: *lig uit lig.* Aan die eerste van Gods skeppingswerke word 'n beeld vir sy wese ontleen. Soos die ligstraal uit die ligbron kom, so word die Seun uit die Vader gebore. Soos daar geen ligbron is sonder ligstraal nie, so is die Seun nooit sonder die Vader nie. Soos mens ligbron en ligstraal kan onderskei, so onderskei die Credo die Vader en die Seun. Soos mens die ligstraal en die ligbron nie vanmekaar kan skei nie, so bely die Credo die eenheid van die Vader en die Seun. Soos ons die ligbron alleen ken deur die ligstraal, so ken ons die Vader alleen deur die Seun. Soos die ligstraal van die ligbron uitgaan, so kom die Seun na die wêreld.

Laat ons egter in die vreugde oor die bykans volmaakte beeld, nooit vergeet dat dit 'n beeld is en daarom onvolmaak is nie. Ons moet daarteen waak om uit die beeld as beeld gevolgtrekkings te maak. Daar bly altyd 'n soortelike onderskeid tussen die natuurlike en die geestelike. Die uitgang van die ligstraal uit die ligbron is 'n natuurnoodwendigheid, maar die betrekking tussen die Vader en die Seun dra 'n sedelike karakter en word aangedui deur die woord liefde.

Na die himne kom die resitatief: gebore, *nie gemaak nie.* Die Seun is geen skepsel nie. Daar is 'n wilsbetrekking

tussen die Vader en die Seun maar die Seun is daar nie kragtens die wil van die Vader nie. Veeleer kan mens sê dat sonder die Seun daar geen sprake kan wees van die wil van die Vader nie. In elk geval ken ons die wil van die Vader eers deur die Seun. So kan ons dan met die Nederlandse Geloofsbelydenis sê dat die Seun die liefde van die Vader is. Hou ons dit in die oog dan word dit nog duideliker waarom die Credo bely: „gebore, nie gemaak nie." Die liefde van God is sy wese, nie die produk van een van sy eienskappe nie. Alle eienskappe van God is die attribute van sy liefde.

So het die Seun deel aan dieselfde wese as die Vader. Agter die uitdrukking *„van dieselfde wese met die Vader"* raas nog die stryd van voor en na Nicea. Tenslotte het die geskil uitgeloop op die teenstelling „van gelyke wese met die Vader" en „van gelyksoortige wese as die Vader". In die Grieks is daar tussen die twee formulerings slegs een letter verskil. Wie dink dat dit om die letter as sodanig gegaan het, wys dat hy geen onderskeid tussen klank en woord, laat staan nog tussen klank en saak, kan maak nie. So 'n onbenullige persoon moet maar liewer oor die dinge swyg. In werklikheid is daaroor gestry of daar 'n bo-God en 'n benede-God bestaan, of wel één enige Heer. Arius het die Neoplatoniese opvatting voorgestaan: daar is in die goddelike 'n hoëre en 'n laere; Athanasius het met die Skrif bely: Hoor Israel, hoor! Die HERE onse God is één enige HERE!

Wat is die praktiese betekenis van dit alles? By die „gelyksoortig" bly daar ruimte vir 'n sekere reserwe: daar is dan 'n opperste goddelike mag en daar is ook 'n goddelike Verlosser, maar of die mag en die liefde saamstem, is nie seker nie. Daarteenoor stel die Credo dat die opperste

mag en die volmaakte liefde één is sodat die mens, verontrus deur sy sonde en verlorenheid, rus kan vind in die goddelike liefde. Daar is niks „agter" die liefde van God nie: die geheim is heilsgeheim; die misterie sit nie agter die liefde van God nie, maar is hierdie liefde self. Die gelowige hoef nie te twyfel of die Vader wel sy seël sal sit op die liefdedaad van die Seun nie, want die Vader en die Seun is één.

Die verskil tussen Arius en Athanasius is die verskil tussen heidendom en Christendom: hulle teenstelling is die tussen die mag en die liefde as wese van God. Deur te leer dat die Seun „van dieselfde wese met die Vader" is, predik die Kerk die liefde as die wese Gods.

Tenslotte bely die Credo dat deur die Seun (want op Hom slaan die „wat") *alle dinge gemaak is*. Dit word bedoel dat die Vader sy skeppingswerk deur die Seun doen. Dit wil dus sê dat die skepping bepaal word deur die liefde. Ons het reeds daaroor gepraat toe ons gehandel het oor die Skepper en reeds toe het ons gewaarskuu teen die misverstand dat daar 'n aparte Skepper-God sou bestaan. In al die werke van God werk Hy na sy volheid. Dieselfde liefde wat aan ons openbaar word in die verskyning van die Seun, is ook aan die werk by elke sonsopgang en in elke windgesuis. Dog ons ken dit alleen omdat dit ons in Christus tegemoet gekom het. Buite Christus om sou ons nie weet van die „liefde wat die son en die ander sterre beweeg" nie.

Hoofstuk VII

DIE MENSWORDING

Wat terwille van ons mense en ons saligheid uit die hemel neergedaal het en vlees geword het van die Heilige Gees uit die Maagd Maria en 'n mens geword het.

Ons het begin deur te praat van 'n mens wat 'n menslike naam dra: Jesus. Daarna het die dopeling die himne van die Kerk gesing: God uit God, lig uit lig, waaragtig God uit waaragtig God. Kan die lied saamstem met die geboortesertifikaat uit Bethlehem of Násaret?

Hoe kan mens in een asem van een en dieselfde gestalte bely: mens en God, God en mens? En dit terwyl juis die Christendom in gehoorsaamheid aan die Heilige Skrif 'n volstrekte onderskeid tussen God en mens erken?

Die klassieke heidendom het dit hier nie so moeilik gehad nie. Daarin is dikwels die grenslyn tussen die samelewing van mense en die van die gode vervaag. Talryk is die verhale oor mense wat gode geword het. Tenslotte het die lot ook aan die onbeduidendste keisers van Rome ten deel geval. Dit is 'n vraag of iemand daaraan geglo het. Maar in elk geval is dit in die reël nie geloën nie.

Dog die vergoddeliking van die mens is iets volkome anders as die menswording van God, wat die Christendom bely. Die Skrif spreek nie van 'n mens wat 'n god geword het nie, maar van God wat mens geword het. Die onderskeid is van beslissende betekenis. In die heidendom loop die lyn van onder na bo. Die mens verwerf sy goddelike staat deur sy voortreflikhede gemeet aan die heidense

norm. In die Christendom daarenteen loop die lyn van bo na onder: in sy barmhartigheid het God na die mens toe neergedaal. Die teenstelling tussen heidendom en Christendom is hier dus die tussen menslike deug en goddelike genade. En dit het so gebly tot op die huidige dag.

Die heidendom weet sekerlik ook van gode wat as mense op die aarde verskyn. Ovidius, om maar een digter te noem, weet talle van stigtelike en onstigtelike verhale daaromtrent te vertel. Maar afgesien nog van die erotiese strekking wat die meeste van dergelike geskiedenisse beheers, moet gesê word dat die menslike verskyning van gode soos byvoorbeeld aan Philemon en Baucis tog iets heeltemal anders is as wat die Christendom bely. By die heidene kom die god in menslike gestalte: hy verklee hom as 't ware. Die menslike liggaam is die mantel waarin die god hom hul. Die verhaal hou altyd iets in van die plat-komiese van 'n verkleeparty.

Maar die Credo bely dat die Seun, God uit God, *'n mens geword het*. Hy het Homself nie verklee nie. Hy het mens geword. Dit was geen spel nie, maar bloedige, dodelike erns. By die heidene verdwyn die godheid sodra mens dreig om dit te lyf te gaan. In die Evangelie ondergaan die God-mens die mees grusame wat die wêreld ken.

Hoe is dit egter te verstaan dat God mens geword het? Die antwoord kan die beste gesoek word in die rigting wat die apostel Paulus ons wys as hy sê dat die Seun van God nie aan sy hoë status vasgeklem het nie, maar Homself ontledig het en die gestalte van 'n dienskneg aangeneem het. Die Seun het Homself ontledig. Hom ontdaan van alles was sy mens-wees in die weg kon staan.

Ons kan die beste hiervan 'n soort voorstelling vorm as

ons in die spesiale geval ietwat skematies oor God spreek. God is liefde; dit is sy wese. Daar rondom — ons spreek op menslike wyse — lê sy eienskappe: die ewigheid, die alomteenwoordigheid, die almag, alwetendheid en wat dies meer sy. Dit is duidelik dat Hy dit alles nie kan saamneem met sy gaan na die mensheid nie. God is ewig, maar Jesus Christus word gebore onder die regering van koning Herodes en sterf onder keiser Tiberius. God is alomteenwoordig, maar Jesus Christus word gebore te Betlehem en sterwe op Gólgota. God is almagtig: maar Jesus Christus lê as magtelose kind in die krip en word as magtelose dode na die graf gedra. God is alwetend, maar Jesus Christus roep in smartlike onwetendheid: „My God, my God, waarom het U my verlaat?"

Daarom moet al die eienskappe, ewigheid, alomteenwoordigheid, almag, alwetendheid en wat mens nog meer sou kan opsom, deur die Seun afgelê word as Hy waarlik en volkome mens wou word. Die vraag kom dan op kragtens watter mag God die eienskappe aflê en die antwoord kan nie anders lui nie as: kragtens sy liefde, kragtens die feit dat Hy liefde is. Dit is Gods liefde wat Hom beweeg en in staat stel om Hom van sy goddelike eienskappe te ontdoen. Hy ontledig homself en beroof Homself van al die prag en goddelike heerlikheid wat Hom omring. Alles wat vir ons natuurlike, menslike gevoel met die Godheid onverbreeklik verbonde is, ook die wonderlike, bomenslike, oorweldigende, word deur Hom tersy gelê.

En dit kragtens sy liefde jeëns ons. *Terwille van ons mense en ons saligheid* het Hy neergedaal uit die hemel en het Hy die eie prag en magsvolkomenheid afgelê. Maar as dit so is, dan is dit ook duidelik dat hoe meer die „goddelike" eienskappe afgelê word, hoe meer volkome Gods wese, die liefde

tot openbaring kom. God gee Homself in sy selfontlediging weerloos en naak aan die wêreld oor: maar juis daardeur straal sy wese, sy liefde, des te meer onbelemmerd. Hoe magteloser Hy word, des te meer word die mag van sy liefde openbaar.

As mens dus vra: Wat is die Godheid in Jesus Christus? dan moet die antwoord lui: die goddelike liefde. Dit is egter nie 'n deel of afglans van die Godheid nie, dog die innerlikste kern en wese daarvan. Dit is ook geen abstrakte beginsel nie, maar is na aard en wese persoon en persoonlikheid, met bewussyn en wil. Wanneer ons spreek oor die liefde van God, bedoel ons immers nie om te sê dat mens kan onderskei tussen God en sy liefde nie. God is liefde; die goddelike liefde is die liefhebbende God. As ons die Godheid in Christus daarom omskrywe met die „goddelike liefde", dan bedoel ons daarmee dat die mens Jesus Christus ook God is en bo alles te prys is in heerlikheid.

In die mensheid van Jesus Christus is die Godheid verborge; maar in die mensheid openbaar die Godheid hom as die ewige liefde in sy drievondige ontplooiing van regverdigheid, barmhartigheid en genade. In Christus ken ons God as die Regverdige, wat aan elkeen skenk wat hy nodig het; as die Barmhartige wat saamdra aan die leed van hierdie wêreld; as die Genadige wat die sonde vergewe en die sondaar terugbring na die Vaderhuis.

So is die menswording van God dus 'n daad van sy liefde, die hoogste selfverwerkliking van hierdie liefde. God styg die hoogste deur die diepste te daal. Hoe reddeloser Hy Homself oorgee des te meer vertoon Hy wie Hy is. Hoe meer Hy Hom ontledig — „vernietig" sê die Statevertaling — des te meer handhaaf Hy Homself in sy innerlikste wese. „Wie sy lewe verloor, hy sal dit behou." Dit is waar onder

die mense omdat dit waar is by God en werklikheid geword het in die menswording van die Seun.

Soms word 'n vraag gestel wat effens aandoenlik van naïwiteit is. Was daar geen leegte, geen tekort in die hemel toe die Seun mens geword het op aarde nie? Want was die tweede Persoon uit die Drieëenheid van Vader, Seun en Heilige Gees dan nie nou afwesig nie?

So 'n vraag kan alleen gestel word as mens vergeet dat God Gees is: nie aan enige plek verbonde nie; en as mens nie voor oë hou dat die hemel daarom geen ruimtelike begrip is nie. „Afwesig" kan iemand alleen wees in die tyd-ruimtelike begrensdheid van die menslike en aardse bestaan. Die ewigheid weet nie van 'n afwesig-wees nie; God is oral en dus ontbeer Hy niks nie.

Op grond van wat die Nuwe Testament by monde van verskillende skrywers verhaal, bely die Kerk die maagdelike geboorte. Jesus Christus is, so leer die Heilige Skrif, soos 'n gewone mens gebore, dog is nie soos 'n gewone mens verwek nie. Agter die heeltemal gewone aanvang van sy lewe skuil 'n volstrek ongewone oorsprong: die wonder van God.

Op sigself beskou sou dit natuurlik denkbaar gewees het dat die Godheid Homself met die mensheid van 'n kind, wat op algemeen menslike wyse verwek is, verbind het. By God is alle dinge moontlik. Die belydenis van die Godheid van Jesus Christus hang nie af van die erkenning van sy bonatuurlike verwekking nie. Dit beteken egter nie dat die leer van die maagdelike gehoorte as 'n niksbeduidende mirakelverhaal tersy gesit kan word nie.

Binne die geheel van die Evangelie het die verkondiging van die bonatuurlike verwekking wel deeglik sy betekenis.

Deur die leer, beeld Skrif en Kerk op die mees konkrete wyse uit dat die Verlossing van die wêreld en daarmee ook die verlossing self nie uit die wêreld opkom nie, maar aan die wêreld geskenk word. Christus is nie die toppunt van die menslike ras nie, maar die dieptepunt van die neerbuigende genade van God. Ons het Christus nie produseer nie, maar God het Hom aan ons gegee.

Feitlik erken ons almal, sonder om daarvan bewus te wees, die bonatuurlike oorsprong van die lewe van Jesus. Want ons is nie trots op Hom soos ons trots is op een van ons mense nie. Ons kan trots wees op die edele en verstandige figure wat ons volk, ons ras, ons menslike geslag voortgebring het: op Rembrandt, op Sophokles, op Spinoza. Maar ons kan nie trots wees op Jesus nie. Die gedagte om met Hom te spog kom nie by ons op nie omdat ons besef dat Hy nie uit ons voortkom nie.

So gaan ons iets van die sin agter die veel aangevegte leerstuk verstaan. Dit is in ooreenstemming met die hele lyn van die Godsopenbaring: nie van die mens na God nie, maar van God na die mens. Natuurlik kon dit ook anders gewees het, soos ons reeds gesê het; maar dit het God behaag om dit so te doen. En dit nie sonder betekenis nie. Ook hier ontdek ons weer dat die dade van God nóg uit willekeur, nóg uit noodsaak voortvloei. Die skrywer van die brief aan die Hebreërs kon ook in die verband sy stoutmoedige woord gebruik het: „Dit het Hom betaam" om so te doen. Minder stoutmoedig, maar met dieselfde blydskap sou ons kan sê: Dit was nou juis weer iets vir God.

Wie die leer van die maagdelike geboorte loslaat, moet homself afvra wat daar vir hom van die Kersfees oorbly. Dit mag geen logiese argument wees nie, maar dis 'n kerklike, 'n liturgiese argument. Vir die dopeling wat sy Credo

uitspreek is die Kersfees belangriker as 'n redenering oor wat by die mense vir moóntlik of onmoontlik deurgaan. Hy is teenoor Lukas dankbaar dat hy — miskien uit die mond van Maria — die boodskap van die engel wou opteken: „Die Heilige Gees sal oor jou kom en die krag van die Allerhoogste sal jou oorskadu. Daarom ook sal die Heilige wat gebore word, Seun van God genoem word."

„Die Heilige Gees sal oor jou kom": God sal 'n verborge, onnaspeurlike werk aan jou verrig. Vervolgens word met ander, tegelyk kiese en suggestiewe woorde dieselfde nogeens gesê: „Die krag van die Allerhoogste sal jou oorskadu."

Mens vra: Wat gebeur daar? Mens wil dit presies weet. 'n Fisiologiese benadering sou miskien so moes lui: Die impulse wat anders uitgaan van die chromosome in die manlike saadsel, word in die geval op ander wyse veroorsaak. Dog oneindig beter is vir ons die omskrywing van 'n middeleeuse Engelse lied:

„Hy kom so stil
waar sy moeder was
as dou in April
wat val op die gras."

Nêrens in die Skrif word geleer dat Christus as gevolg van sy wonderbare verwekking anders teenoor die node en verleidinge van die lewe toegerus was as een van ons nie. Sy stryd teen die versoekinge was 'n waaragtige stryd, geen skyngeveg vir toeskouers nie, maar 'n worsteling in die eensaamheid van die woestyn. Die maagdelike geboorte het Christus nie laat gebore word buite dit wat met die ongelukkige term, erfsonde aangedui word nie. Die gedagte kan alleen daar opkom waar mens die erfsonde bind aan die liggaamlike kant van ons bestaan; maar ons het reeds ge-

sien dat die werklikheid van die „erfsonde" veel verder reik as die liggaamlike.

Christus wou nie buite dit staan nie. Inteendeel, toe Hy Hom deur Johannes laat doop het met „die doop van die bekering tot vergewing van sondes" het Hy metterdaad sy gemeenskap met die hele sondige en skuldige mensegeslag bely.

Christus is gebore *uit die maagd Maria*. Hy is nie uit Maria gebore omdat sy maagd was nie, maar omdat Hy deur die werking van die Heilige Gees verwek is, was Maria by sy geboorte nog maagd. Die Credo noem haar die maagd Maria om sodoende nog sterker klem te lê op die bonatuurlike verwekking en nie om Maria te prys nie. Daar is in die Skrif geen enkele aanduiding dat Maria na die geboorte van Christus geen normale huwelikslewe met Josef sou gelei het nie. Die Evangelie spreek onbevange oor die broers en susters van die Heer.

Die Rooms Katolieke vereering van Maria het dit vir die Protestante moelik gemaak om haar in regte bewoordinge te bly gedenk. Menige Protestant beskou die „Ave Maria" as 'n Roomse teks, terwyl hy tog teen die woorde, op sigself beskou, geen beswaar sou kan inbring nie: Dit is 'n Bybelsitaat. (Luk. I : 28, 42) Teen die gebruik van die teks as gebed geld natuurlik die woord van die Heer: „Die Here jou God moet jy aanbid en Hom alleen dien." Wanneer mens egter praat van „die geluksalige maagd Maria" is dit geen uiting van 'n Romaniserende strewe nie dog eenvoudige gehoorsaamheid aan die Woord van die Skrif, waar Maria in haar lofsang sê: „want van nou af sal al die geslagte my salig noem."

Mens kan dikwels jaloers word op die onbevangenheid en argloosheid van die Oud-Christelike Kerk, wat Maria en

al die heiliges in dankbare gedagtenis gehou het sonder om bevrees hoef te wees vir die kryptopoliteïsme wat onder die Roomse volk so dikwels slagoffers gemaak het.

Met goeie Christelike realisme sê die Credo dat die Seun van God deur sy menswording *vlees* geword het. Ons moet die woord nie in Cartesiaanse sin uitlê asof daarmee die teenstelling met die psigiese, die menslike siel bedoel is nie. Onder „vlees" verstaan die Bybel die mens as mens in teenstelling met God wat Gees is. „Vlees" dui die mens aan sowel na sy liggaamlike as na sy psigiese kant. Vir die Heilige Skrif vorm die twee nie die essensiële teenstelling nie. Dit is veeleer die tussen vlees en Gees, tussen die mens en God.

Die Seun of soos Johannes sê, die Woord, het vlees geword. Teen die teologiese term „inkarnasie" is besware in te bring. Dit spreek immers oor 'n „ingaan" in die vlees, terwyl, volgens die Credo en Johannes die Seun self vlees geword het. Hy het nie slegs onder die mense gekom nie, maar het self mens geword.

Ons mag aan die mensheid van Christus niks afdoen nie. Dit ook nie uit verkeerd begrepe eerbied of oorgrote angsvalligheid nie. Die feit dat die ongeloof hom in die vorige eeu veral openbaar het as loëning van die Godheid van Christus, mag ons nie laat vergeet dat die oervorm van kettery volgens die Skrif loëning van die mens-wees van Christus is nie. Die loëning is oud. Tydens die tweede eeu is dit so uitgedruk: Die mens-wees van Christus was slegs onwesenlike skyn gewees. Ooreenkomstig die woord wat daarby gebruik is vir „skyn" (dokein) is van die kettery gespreek as „docetisme".

Die agtergrond van die kettery is soos altyd die heidendom wat God veral as die magtige beskou. In die mensheid

van Christus sou die mag verlore gegaan het en daarom moes volgens die docetisme, die mensheid slegs skyn gewees het. Maar vir die Christendom is God liefde en hierdie liefde bly ongeskonde en word juis die rykste ontplooi in die menswording.

Die ortodoksie verwyt met reg die negentiende-eeuse vrysinnigheid dat hulle te kort gedoen het aan die godheid van die Saligmaker; die vrysinnigheid kon antwoord dat die sogenaamde ortodoksie menigmaal ten prooi geval het van die docetiese ketterye. Dit is docetisme om te dink dat Christus sy wonders uit eie mag gedoen het; sy Vader het dit gedoen op sy gebed. Doceties is die bewering dat Christus geen inwendige stryd teen versoekinge te voer gehad het nie. Na docetisme sweem die ontsteltenis waarmee menigeen verneem dat Jesus op aarde nie alwetend was nie. Doceties is die verleentheid waarmee mens staan teenoor die vierde kruiswoord. Doceties is ook die moeite wat dit baie kos om aan te neem dat Jesus 'n menslike voorkeur vir bepaalde vriende bo ander gehad het.

Mens sou jou veel beter kon laat onderrig deur die tereg vermaarde sinne uit die Nederlandse Geloofsbelydenis: „Hy het nie alleen 'n menslike natuur aangeneem wat die liggaam betref nie maar ook 'n ware menslike siel sodat Hy 'n ware mens sou wees. Want aangesien die siel sowel as die liggaam verlore was, was dit nodig dat Hy albei aanneem, om albei salig te maak."

Nogeens herhaal ons die woorde *„terwille van ons mense en ons saligheid"*. Tans moet ons daarop wys dat die menswording van God sy noodsprong was om ons te red uit die godverlatenheid. Die gemeenskap met God wat ons deur ons sonde verbreek het, word deur Hom in sy genade her-

stel. Noudat ons nie na Hom wil kom nie, het Hy na ons gekom.

Dit is dus iets heel anders as die selfverwerkliking van 'n idee of 'n derglike verhleekte mitologiese begrip. In God is daar geen immanente noodsaak wat Hom sou dwing om mens te word nie. Die menswording is geen natuurlike proses in God nie. Sonder die mees onnatuurlike wat denkbaar is, die val van die mens, sou dit nie gebeur het nie. Dit is die element van waarheid in die uitroep van Augustinus: „Felix culpa", „seënryke skuld", wat naamlik die aanleiding was tot die koms van Christus op aarde. Origens doen mens beter om Augustinus in die beskouing nie te volg nie, laat staan nog om daarop voort te bou. Ons sonde is hoogstens aanleiding, maar seker nie oorsaak van Gods genade nie.

Sonder die sonde sou die menswording nie plaasgevind het nie, maar sonder die sonde was dit ook nie nodig gewees nie: 'n ongebroke gemeenskap hoef nie herstel te word nie. Wat ons deur vergewing en verlossing ontvang, is nie meer as wat sonder die sonde ewig ons deel kon gewees het nie. Was dit anders dan was ons sonde geregverdig. Dan kon inderdaad gevra word: „Sal ons in die sonde bly dat die genade meer kan word?" Maar nou antwoord die apostel Paulus kort en goed op die vraag: „Dit tog nie!"

Maar hoe het ons ons nou nie in vreemde spekulasies verdiep nie! Waarskynlik het die dopeling daar nog nooit aan gedink nie. Hy praat van die werklikheid van sy lewe en so donker as die lewe is, so stralend is die blydskap waarmee hy sing: *„terwille van ons mense en ons saligheid."* Want deur die uitspreek van sy Credo sien hy hom toegelaat tot die gemeenskap van hierdie mense en die bron van hulle saligheid. Die hele vreugde van die Kersfees lê in hierdie woorde opgesluit.

Hoofstuk VIII

DIE SIN VAN DIE LYDING VAN CHRISTUS

. . . ook vir ons gekruisig is onder Pontius Pilatus, gely het en begrawe is.

Dit val dadelik op dat die Credo by die beskrywing van die lyding van Christus 'n ander volgorde het as die Twaalf Artikels. Daar staan dit tog: „Wat gely het onder Pontius Pilatus, gekruisig, gestorwe en begrawe is." Sedert vroeë dae is op die laaste aanmerking gemaak: die lyding van Christus strek hom uit oor sy hele aardse bestaan en bly nie beperk tot die stadhouderskap van Pilatus nie.

Of die kritiek geregverdig is of nie, wil ons in die midde laat. Miskien is met „lyding" alleen die veroordeling en beregtiging bedoel. Dit lyk egter aanneemlik dat reeds die Credo deur verandering van die volgorde die kritiek wou ontgaan. Maar deur die „gely het" tussen die vermelding van die kruisiging en van die begrafnis te plaas, word die saak nie veel beter nie. Oor die verborge lyding van Christus lank voor sy gevangeneming en veroordeling het niemand skoner geskryf as Kierkegaard in sy opstel oor „Die leerskool van die lyding" nie. Ons sal nie probeer om nogeens dieselfde in ander woorde te sê nie.

Die vermelding van Pontius Pilatus sowel in die Twaalf Artikels as in die Credo strek hom waarlik nie tot eer nie, al is hy sodoende die enigste Romein wat elkeen tans by name ken. As sodanig boesem hy die belyer geen belang in nie; elke ander amptenaar in die Romeinse wêreldryk sou dieselfde plek kon inneem. Dog sy naam word vermeld omdat sodoende die lewe van Jesus en sy sterwe vasgelê

kan word in die geheel van die geskiedenis van die mensheid. Die sterwe van Christus is 'n historiese feit en het in die middel van die welbekende Romeinse geskiedenis plaasgevind.

Dit is een van die baie dinge wat 'n beslissende onderskeid maak tussen die sterwe van Christus en die dood van allerlei vegetasiegode soos Osiris, Adonis, Tammoez en Attis. Van hulle almal word vertel dat hulle ver in die verlede gesterwe het. Die mitiese tyd ken geen kontroleerbare jaargetalle nie. Maar van die sterwe van Christus kon Paulus in sy rede voor koning Agrippa getuig: „dit het nie in 'n hoek gebeur nie." Die dood van Christus moes opgeteken gewees het in die protokolle van die Romeinse stadhouer.

Ook in 'n ander opsig is daar 'n hemelsbreë verskil tussen die dood van die vegetasiegode en die sterwe van Christus. Dit is die verskil tussen lot en daad. Die vegetasiegode sterf deur 'n natuurnoodwendigheid wat niks met die bewuste wil van so 'n sterwende god te doen het nie; Christus ondergaan egter uit vrye wil 'n geregtelike vonnis. Die vonnis is gevel deur die hoogste Joodse regsliggaam en is bekragtig deur 'n Romeinse amptenaar; dit is geen toevallige regtelike dwaling nie. Die beste godsdieustige en profane reg het die dood van Christus geëis en bekragtig. Hier merk ons weer op dat in die Evangelie niks toevalligs nie en ook niks natuurnoodwendigs is nie.

Pontius Pilatus is 'n historiese figuur, iemand wat sy plek het in die geheel van die menslike geskiedenis en dan ook deur die profane geskiedskrywers enige male vermeld word. Deur uit te spreek dat Christus op bevel van die regeerder omgebring is, stel die belyer die hele menslike geskiedenis in 'n staat van beskuldiging. Want op welke

tydstip Christus ook al sou verskyn het, altyd sou 'n Sanhedrin en 'n stadhouer, 'n kerklike en 'n wêreldlike autoriteit Hom gevonnis het. Pilatus staan nie slegs as een historiese figuur in die Credo nie, hy staan daar vir alle historiese gestaltes, vir ons almal.

Daarom kan mens die woord van 'n kerklike of wêreldlike outoriteit nooit as die laaste woord beskou nie. Toe die president van die geregshof tydens die Dreyfussaak gepraat het oor respek vir 'n vonnis wat juridies bindend geword het, het die getuie Clémenceau na die kruisbeeld aan die muur gewys en uitgeroep „Siedaar 'n vonnis wat juridies bindend geword het!" Dit getuig van meer begrip as daardie eerbied vir wat histories geskied het, wat so dikwels as eis van die Christendom voorgestel word. 'n Historiese ontwikkeling wat uitgeloop het op die veroordeling van Christus tot die kruisdood, kan moeilyk met normatiewe gesag beklee word. In die kruis van Christus sien ons die wêreld, ook die volgens menslike oordeel mees regverdige en vrome wêreld, in sy Godverlatenheid onthul en geoordeel.

Die kruisiging was vir die Jode slegs uit die regspleging van vreemde heersers bekend. Die „aan 'n hout hang" waarvan die Ou Testament praat is iets anders: daarby word die veroordeelde in die maagstreek op 'n houtpaal vasgepen. Die gedagte wat agter albei strafvorms lê, is dieselfde as die van die Wes-Europese galg: die veroordeelde is die uitgestotene; die aarde werp hom uit en die hemel wil hom nie ontvang nie. Hy sweef tussen hemel en aarde, God nog mens wil iets met hom te doen hê. Vir hom is daar nêrens plek nie.

So is die „hang aan 'n hout" 'n uitbeelding van die vloek wat die misdadiger buite alle gemeenskap sluit. Daarom

word ook in die Ou Testament gesê: „Vervloek is elkeen wat aan 'n hout hang." Daarmee word nie bedoel dat die aan-die-hout-gehang-word op sigself iets vloekwaardigs is nie, dog dat dit alleen die vloekwaardige misdadiger aangedoen sal word. Die gevolg van die uitspraak was egter dat die een wat die straf ondergaan homself as vervloekte, as verworpeling, as een wat deur God en mens verlaat is, geweet het.

Die kruis was daarom vir Jesus die teken dat Hy vervloek is. Aan die kruis het Hy geweet dat Hy deur die mense uitgewerp en deur God afgewys is. Die ontsetting oor dit alles kom tot uiting in die vierde kruiswoord: „My God, My God, waarom het U my verlaat?" Daar was nog nooit dieper eensaamheid gewees nie. Hy wat die mense, deur die sonde van God en vanmekaar geskei, tot 'n nuwe gemeenskap met God en met mekaar sou voer, moes self die bitterste eensaamheid smaak. Dit is alles sinryk en dit is alles ontsettend.

In onderskeid met die Twaalf Artikels praat die Credo nie uitdruklik oor die sterwe van Jesus nie. Dit lê egter opgesluit in die vermelding van sy begrafnis; dit is immers die konsekwensie van sy sterwe soos die dood die slotsom van sy lyding is. Vermoedelik was die woord „gely", as dit inderdaad in die besonder die ondergaan van die geregtelike vonnis aandui, soos ons aanneem, vir die antieke belyer al voldoende aanduiding van die dood.

Opmerklik is die stilswye oor die „neerdaling in die doderyk" wat ook in die Twaalf Artikels genoem word. As gevolg van die tans onjuiste vertaling „neergedaal het na die hel" het die artikel heelwat fantastiese voorstellinge in die lewe geroep. Die bedoeling was waarskynlik alleen gewees om uitdruklik te verseker dat Christus dieselfde

dood gely het as wat ons ook sal moet ondergaan: sy liggaam is begrawe, sy siel is verplaas in dieselfde toestand as waarin ook ons siele sal verkeer na die skeiding van die liggaam.

Die swye van die Credo oor die punt is geen teëspraak of bekentenis van onsekerheid nie. Blykbaar was daar oor die dood van Christus weinig diskussie gewees, sodat dit nie nodig was om veel daaroor te sê nie. Die ware geloofsbelydenis sê nie meer as wat op die oomblik van die ontstaan daarvan bepaald noodsaaklik was nie.

Maar wat is die sin van die lyding, van die kruisiging en hierdie dood? Dit lyk asof die Credo die feite opsom, maar swyg oor hulle betekenis. Val alle aandag dan op die naakte historiese gebeurtenisse en word daar niks gesê oor die waarom en die waarvoor van die dinge nie?

Dit sal mens wel kan dink as mens die Credo opvat as 'n verhandeling, as 'n verstandelike betoog. Maar dit is dit nie. Ons moet steeds in gedagte hou dat dit uitgespreek is deur 'n nuwe belyer wat daarmee toegang tot die Heilige Doop vra. Waarvoor begeer hy die Doop? Hy sal dit dadelik so uitspreek: „Tot vergewing van sondes." Maar dan moet dit wat hy by die doopvont uitspreek ook ten nouste saamhang met die vergewing van sondes. Hy mag gedoop word omdat daar 'n vergewing van sondes is; en daarvan spreek hy as hy die lyding en sterwe van Christus gedenk. Want die sin van die lyding is die vergewing van sondes.

Die kerklike spraakgebruik het aan die Bybel die woord „versoening" ontleen. Die kruisdood van Christus is ons versoening. Op allerlei wyse is dit gesê en geskryf van die Nuwe-Testamentiese tye af tot op die huidige dag. Tog bestaan daar juis oor die kernpunt van die christelike lewe

weinig helderheid. Natuurlik is ook in die saak self nie alles duidelik tot op die bodem te deursien nie: in die werk van God is daar altyd 'n onbegryplike element. Maar dit beteken nie dat ons in ons beskouing oor die versoening met vae en verwarde voorstellinge genoeë hoef te neem nie.

Oor die versoening soos oor alle geestelike sake kan mens slegs in beeldspraak handel. Dit is ook nie so erg nie, mits mens bewus bly daarvan dat mens beelde gebruik en dat mens uit die beeld as 'n beeld geen gevolgtrekkings mag maak nie. Geen beeld is ooit 'n volkome weergawe van die werklikheid nie.

Die beeldspraak van die Bybel oor die versoening is op sy minste van vier soorte.

In die eerste plek noem ons die *religieuse* beeld: die van die offer. In die kultus van die Jodendom was die offer die sentrale handeling tot op die dag dat die tempel te Jerusalem in vlamme opgegaan het. Die hele erediens is daarop gerig. Die altaar is die middelpunt van die wêreld.

Vir ons wat die offerhandeling sedert baie eeue nie meer geken het nie, is dit onmoontlik om die offerbeeldspraak in sy gevoelsdiepte te verstaan. Die offer is feitlik die mees eintlike beeld van die van die versoening, want sodoende word 'n religieuse werklikheid deur 'n religieuse handeling uitgebeeld. Dan bly mens in dieselfde sfeer. Maar vir ons sou 'n Israelitiese offerande lyk na 'n weersinwekkende slagparty as ons dit sou bywoon. Die gebrul van die sterwende diere, die gesprinkel van die bloed, die aftrek van die vel, die in stukke sny van die vleis — dit alles sou ons slegs met weersin vervul en geen steun bied tot die vorming van 'n religieuse begrip nie. Mens kan liturgiese handelinge nie ongestraf van die een kultuurkring na die ander oorbring nie.

Sodoende kan ons die beeldspraak nie aanvoel nie; die enigste wat ons wel kan, is om op verstandelike wyse daar enkele opmerkings oor te maak.

In die eerste plek moet gesê word dat by Israel in onderskeid met baie ander volke, die offer nie as 'n gawe van die mens aan die godheid beskou word nie, dog veeleer as 'n genade van God waardeur God self die sonde van sy volk versoen. Voorts is duidelik dat die offer wat by Israel hoofsaaklik 'n diereoffer was, nie tot stand kon kom sonder dat daar bloed vloei nie, sonder dat daar gely is nie. Tenslotte is van belang dat in baie gevalle die offeraar voor die offerande, die hand op die kop van die offerdier gelê het om met die handeling sy gemeenskap met die slagoffer te bevestig.

Dit is drie elemente wat ons moet vashou: die versoening as offer gesien, gaan van God uit, geskied nie sonder lyding nie en veronderstel gemeenskap tussen die offerlam en die mens vir wie die offer gebring word.

Die tweede beeld sou die *mitologiese* genoem kan word. Dikwels praat die Nuwe-Testamentiese skrywers van die oorwinning wat deur Christus op die magte van hierdie wêreld behaal is. Ons noem dit mitologiese beeldspraak omdat hier telkens aan hierdie magte persoonlike wil en eie vermoëns toegeken word. Die geheel herinner enigsins aan baie volksverhale oor die stryd van gode onderling of met demone. So word in die Nuwe Testament nou die sonde en dan weer die dood as 'n persoonlike heerser voorgestel. Dit kan ons beter na-voel as na-dink.

Die beeld van die stryd is op sigself helaas nog altyd aktueel. Die Bybelse beeld kan in die besonder goed aangevoel word deur persone wie se bevryding en lewenskans

afhanklik was van die oorwinning van hulle bondgenote. Self kan hulle niks doen nie: alles het afgehang van die moed en die trou van hulle vriende. Vir hulleself was daar geen roem om te behaal nie. Krygsgevangenes kry geen medaljes nie. So is ook in die Bybelse beeldspraak alle roem van mense uitgeslote.

Alle stryd is lyding. Die eerste Messiaanse profesie, die paradysbelofte getuig blykbaar al hiervan. Die slangedoder word self aan die hakskeen gebyt. Tog kom die element van die lyding hierin nie so op die voorgrond as in die eerste beeld nie. Die skildering van die triomf na die stryd verdring dikwels die gedagte aan die lyding.

Die oorwinnaar wat die geknegte gevangenes bevry het, het reg op sy verlostes. By die Romeinse triomftog het ook die bevryde krygsgevangenes in die stoet saamgeloop. Deur die bevryding het die voormalige gevangenes die eiendom van die bevryder geword. Daar is tussen Hom en sy verlostes 'n band van dankbaarheid; Hy mag van hulle gehoorsaamheid eis.

As ons dit alles saamvat kan ons dus sê: Die versoening gesien as oorwinning is geheel en al daad van die Verlosser, word deur stryd en lyding tot stand gebring en lê die verloste die plig tot dankbaarheid op.

Die derde beeld, die van die vergewing, bring ons in die *morele* sfeer. Dit is altans na die uiterlike skyn die eenvoudigste. God vergewe die sondes, Hy reken dit nie toe nie. Hy maak of daar niks deur die mens misdryf is nie. Ook tussen mense kom dit voor al is dit nie so dikwels as wat ons dit sou wil hê nie. Al mis ons dikwels die praktyk van die vergewing in die omgang van mense onder mekaar, is die begrip ons nietemin vertroud: so vertroud dat ons

maklik vergeet dat dit, toegepas op God, net soseer as ander menslike begrippe 'n vorm van beeldspraak is.

Kringe wat die laaste paar eeue ongebreidelde kritiek op die ander beelde vir die versoening uitgeoefen het, het graag probeer om die beeldspraak van die vergewing as die enigste moontlike vertolking van die versoening voor te stel. Die ingenomenheid was alleen daardeur moontlik deurdat hulle nie volkome deurgrond het wat die begrip „vergewing" eintlik veronderstel en inhou nie. Daar kom ons direk nog op terug. Vir die oomblik is dit voldoende om vas te stel dat volgens Bybelse voorstelling die enigste grond van die vergewing die liefdewil van God is en dat die vergewing aanvaar wil wees.

Die *juridiese* beeld het van ouds af die teoloë die meeste besiggehou. Die weinige sinspelinge van die Bybel is deur Anselmus van Canterbury tot 'n sisteem verenig wat feitlik alleen aanvaar sou kan word in kringe waar die Oud-Germaanse reg geldend is — en dan nog slegs as beeldspraak, terwyl die pretensie van die sisteem is om die werklikheid vas te pen en te verklaar.

Die hooftrekke in die betoog is die volgende: Die mens het deur sy sonde die Godheid te kort gedoen en dié eis genoegdoening. In die Oud-Germaanse regslewe het alle interesse gelê by die vraag of die beledigde party genoegdoening ontvang het. Uit wie se hande die genoegdoening afkomstig was, het geen beslissende betekenis gehad nie. So het Christus dan volgens Anselmus deur sy lyding en sterwe in ons plek die boete betaal wat die beledigde majesteit van God geëis het. Die plaasvervangende boetebetaling is deur God aanvaar.

Die konstruksie kom in die Heilige Skrif nie voor nie. Die

verskil in gevoelens tussen God en Christus wat in die redenering veronderstel word, is totaal onbybels. Vir ons regsbesef wat aanmerklik fyner is as die van die ou Germane kan 'n dergelike vorm van plaasvervanging nooit geregverdig word nie. Deur so 'n redenering word, sonder dat dit die bedoeling is, maar tog onvermydelik wrewel opgewek teen so 'n God wat so op sy reg staan. Die Bybel sê nêrens dat God versoen moet word nie. Die voorwerp van die versoening is altyd die mens of sy sonde. Ons sal Anselmus altyd bly eer as 'n groot teoloog, maar sy vertolking van die versoening is vir ons om godsdienstige en sedelike redes onaanvaarbaar.

Tog is daar een en ander in die gegewens wat hy gebruik wat ons moet vashou. In die eerste plek die gedagte dat by God alleen die beslissing oor oordeel of genade, straf of versoening, berus. Vervolgens veral ook die insig dat die lyding van Christus 'n plaasvervangende karakter dra. Dit bring die juridiese beeld beter as die ander op die voorgrond.

Saamgevat blyk dit dat die vernaamste trekke in die Bybelse beelde van die versoening die volgende is: dit gaan uit van God; dit geskied deur die plaasvervangende lyde van Christus; dit lê 'n band van dankbaarheid tussen ons en Christus.

Dit alles kan ons nou die beste verstaan met behulp van die derde beeld, die van die vergewing. Hierdie edelste mensedaad is die beste beeld vir die genade van God. By die gebruik van die beeld bly die soewereiniteit van God volkome onaangetas: geen daad is immers ruimer openbaring van vryheid as juis die vergewing nie. Wie vergewe, betoon homself vry ook ten opsigte van sy objek. En ook die

gemeenskap, die band van dankbaarheid word hierby duidelik gesien: vergewing wil immers in dankbaarheid aanvaar word.

Maar waar is die plaasvervangende lyde by die vergewing?

Die antwoord is verrassend: alle vergewing is plaasvervangende lyde! Ons sien dit dadelik as ons 'n konkrete geval van vergewing voorstel. Die man wat besteel word en die dief vergewe, doen daarmee afstand van sy reg op skadevergoeding en ly derhalwe self die verlies. Die man wat beledig word en homself nie wreek nie, doen homself geweld aan. Elke daad van vergewing eis selfoorwinning en waar 'n oorwinnaar is, is ook 'n oorwonnene, selfs waar die twee een is.

Wanneer mens dus vra waarom al die lyding tot op Golgotha, noodsaaklik was en die gedagte opper dat God tog maklik „sommer" vergewing kon geskenk het, dan moet die antwoord daarop lui: Dit is juis wat God gedoen het: Hy het ons „sommer" vergewe. Die vergewing beteken as sodanig reeds dat Hy in ons stede ly, en dit aanskou ons op Golgota. Die gedagte dat 'n derde tussen God en die mens sou tree om in plaas van die mens die straf wat deur God geëis is te ly, is vir ons onaanvaarbaar want as ons dit sou aanneem dan sou ons aan God die grofste onregverdigheid toeskrywe. Maar Christus is geen „derde" tussen God en mens nie; Christus is God wat na die mens toe kom, wat met vergewing kom. Alleen Hy wat ons tekortgedoen het, kan in sy liefde besluit om die tekort nie op ons te laat neerkom nie, dog dit self te dra. Daarin is geen onregverdigheid nie. Die reg is deur die liefde oorwin, maar daarmee word die reg nog geen onreg nie.

Die opvatting staan en val met die belydenis van die

Godheid van Christus, dit is duidelik. Sonder dit het die lyding geen ander sin as die onthulling van ons sonde nie. Dat Christus gely het, is die gevolg van ons Godvergetenheid. Dat Hy die lyde aanvaar het is die vergewing van ons sonde, die versoening van die wêreld. Die teëwerping dat God nie kan ly nie, kom uit 'n Aristoteliese hoek en word genoegsaam weerlê deur die reeds vroeër vermelde feit dat die Bybel nie skroom om oor die droefenis van God te spreek nie. As ons wil teologiseer dan merk ons op dat die Godheid en die mensheid van Christus nie los naasmekaar staan nie, dog verbonde is soos die dogmatiese uitdrukking lui, „in die eenheid van persoon". Dan betref die lyde van Christus na sy mensheid ook sy Godheid.

Dog wie bevind het dat die Godheid in Christus liefde is, ag dergelike redenerings oorbodig. Dit is immers juis die liefde, alleen die liefde, wat waaragtig kan ly.

Waar bly egter in die Credo die dankbaarheid, die hele Christelike etiek?

Wie dit vra, het alweer vergeet dat die Credo by die doopvont uitgespreek word. Uit dankbare aanvaarding van die versoening in Christus kom die nederigheid van die dopeling en die moed van die belyer voort. Daarmee is die grondslag gelê vir alle Christelike en maatskaplike deugde.

Hoofstuk IX

DIE VERHOOGDE CHRISTUS

. . en op die derde dag opgestaan het volgens die skrifte en opgevaar het na die hemel; sit aan die regterhand van die Vader en sal weerkom met heerlikheid om te oordeel die lewende en die dode, wie se ryk geen einde sal hê nie.

Die oudheid het met die *opstanding van Christus* nie minder moeite gehad as ons nie. Nouliks het Paulus in die verloop van sy rede op die Areopagus die opwekking van Jesus vermeld of sy gehoor het uitgehars van die lag en geweier om verder na hom te luister. Die Epikureïese en Stoïese wysgere was op die punt met mekaar eens: albei skole het gedink dat daar grense was aan wat 'n verstandige mens na kon luister en Paulus wil blykbaar die perke oorskry. I Korinthe XV bewys trouens wel dat ook buite die wysgerige omgewing van Athene die opstanding 'n moeilike punt bevind is.

Miskien skuil iets van die aard ook agter die toevoeging „volgens die skrifte" in ons belydenis. Die belyer moet nou immers die ongelooflike uitspreek: Christus wat aan die kruis gesterwe het en in die hof van Josef van Arimathéa begrawe is, het op die derde dag herleef en verskyn aan sy dissipels en volgelinge met die wonde van die kruisiging nog in sy hande en voete. So 'n getuienis sal altyd weerspreek word en, wat erger is, in die eie hart kom daar telkens weer twyfel op. Daarom wellig, voeg die dopeling in navolging van die apostel Paulus aan sy getuienis die

woorde „volgens die skrifte" toe, asof ook hy wil sê en veral aan homself: Al mag die opstanding van Christus uit die dode by die mense 'n onmoontlikheid wees, het God die wonder reeds eeue vantevore voorsê en voorberei. Nie alleen die Nuwe Testamentiese getuies van die opstanding, wat Paulus en die Evangeliste opsom, wys na die opstanding van Christus nie, maar ook die profete en psalmdigters van Israel, ja die hele gang van die Godsopenbaring aan Israel. Daarin lê die aanvanklike vervulling en blywende bevestiging van die beloftes van God. Wat so ryk is, mag seldsaam, moet ongeëwenaard wees.

Dit is veral die opstanding wat die Evangelies tot iets anders as biografieë maak. Want 'n lewensbeskrywing eindig altyd met die dood, hoe handige skrywers dit ookal probeer vermom. Die opstanding maak die Evangelies tot prediking; al wat in die verhaal voorafgaan kan sy sin alleen deur die opstanding behou. As mens die laaste hoofstukke van die Evangelies wegsny, dan is dit wat oorbly geen Evangelie meer nie. Want daar is dan geen oorwinning nie en Evangelie beteken oorwinningsberig.

Die opstanding van Christus is die triomf van die liefde van God. In die opstanding word openbaar dat God nie tevergeefs liefhet nie. As die lewe van Christus met die dood geëindig het, dan het vir ons niks anders oorgebly as oneindige weemoed nie. Dan sou ons daaruit kon opmaak dat liefde nie teen die mag kon stand hou nie. Maar tans blyk die liefde sterker te wees as die sterkste mag op aarde, sterker as die dood. Deur die opstanding kry die Christendom, wat onverbiddelik die bittere werklikheid van die aardse bestaan onder oë sien, 'n onwrikbare vertroue op 'n betere toekoms. Die Christendom dink pessimisties oor die mens: hy het Christus gekruisig: maar is optimisties oor

God: Hy het Christus opgewek. Dit is beter as andersom.

Die Bybel sê nou dat Christus opgewek en dan weer dat Hy opgestaan het. As mens die twee uitdrukkings wil harmoniseer, dan kan mens sê dat die opstanding die resultaat van die opwekking is. As mens wil teologiseer dan sê mens dat Christus na sy mensheid opgewek is, dog na sy Godheid self subjek van die opwekking was, sodat mens in die verband tog van 'n sekere aktiwiteit kan praat wat in die woord „opstanding" tot uitdrukking gebring is. Veel waarde het derglike beskouinge trouens nie. Ons insig word daardeur nie verhelder nie en ons hart word daardeur nie verwarm nie.

Oor die hoe van die opstanding tas ons in die duister. Die Evangelie handhaaf 'n kuise skroomvalligheid teenoor die verborgenhede van God. Ons nuuskierigheid vind weinig houvas. Paulus praat oor die „verheerlikte liggaam" van Christus na die opstanding; aan Paulus het ons ook die uitdrukking „geestelike liggaam" te danke. Albei aanduidings bedoel vermoedelik dieselfde: 'n liggaam wat volkome gehoorsaam is aan die wil van die gees. Die stof is onderworpe aan die wil. Waar die Verrysene wil wees, daar is Hy. As Hy wil verdwyn, verdwyn Hy.

Vermoedelik skuil die geheim meer in die gees as in die liggaam. Waarskynlik het daar nie soseer 'n misterieuse verandering van die liggaam plaasgevind nie as wel 'n volledige ontplooiing van die mag van die gees. Die gees oefen nou sy volle heerskappy uit. Uit die geskiedenis van die wandel van Jesus op die see kan ons wellig opmaak dat Jesus die geestelike vermoë reeds voor die opstanding besit het. Geen sonde het sy wil verswak nie. Maar die mag wat Hy in die reël voor sy sterwe nie gebruik het nie, word na die opstanding openbaar.

Deur die opstanding van Jesus Christus weet ons dat die liefde van God hom nie deur ons haat laat verslaan nie. God gee die stryd nie op nie. As die mens sy laaste woord gespreek het — en dit is „Kruisig Hom!" — dan begin God opnuut. Dit is die vergewing van sondes dat God die mens nooit loslaat nie, selfs nie na die kruisdood van Christus nie. Die aanvaarding van die dood deur Christus en die oorwinning van die dood deur God vloei albei voort uit die vergewende liefde.

Aan die verskynings van Christus na die opstanding sit 'n kant waarop tot nog toe selde die aandag gevestig is. Laag-menslik gesproke, het Christus daar geen „belang" by gehad nie. Hy het sy liggaam afgelê; dit rus in die graf. Sy gees het Hy sterwend oorgegee in die hande van sy Vader. Alweer menslik gesproke, daar was niks meer te wense nie. Hy het, soos ons gewoonlik sê, die Vaderhuis ingegaan, teruggekeer na God.

Maar enkele dae na sy sterwe verskyn Hy op aarde. Hy het opnuut na sy dissipels gekom. Hulle het Hom verlaat en verloën, maar Hy soek hulle weer op. Hy roep hulle opnuut in vergewende liefde. Terwille van die sondaars oorwin Hy sy boë weersin teen die sonde. Nogeens baie menslik gesproke: dit moes Hom oneindig baie gekos het om die hemelsfeer te verlaat vir hierdie donkere aarde. Dit lyk of Rembrandt dit bedoel het met die trek van weemoed op die gelaat van die Christus te Emmaüs.

So is ook die opstanding en elke verskyning van Christus die openbaring van sy liefde. Maar dit word ook nou duidelik dat die liefde inderdaad almagtig is. Die liefde van God is geen magtelose welwillendheid nie, maar alles-oorwinnende en alles-beheersende krag. Die sedelike bepaal die natuurlike, die wil die stof. Wie die opstanding van Chris-

tus in twyfel trek. betoon daarmee dat hy nie glo aan die heerskappy van die Gees nie. 'n God wat Christus nie sou opgewek het nie was miskien 'n meewarige, maar in elk geval magtelose toeskouer gewees by die „tragedie van die mens". Die God wat Christus opgewek het is die Hoofpersoon van die „Goddelike bly-eindigende gedig".

Die vraag word dus: glo ons in die werklikheid, die werksaamheid van die liefde van God? Die vraag moet nie ontduik word deur 'n gepraat oor 'n „geestelike opstanding" nie. Niemand kan sê wat dit is nie — tenminste solauk woorde hulle betekenis behou. Of word daarmee bedoel dat die werk van Jesus na sy dood bly voortleef het? Dit geld ook van die kode Napoleon en helaas van menige idee van Hitler. Die soort salf kan die wond in ons lewe nie geuees nie. Hoe hard dit ookal klink, dit moet tog gesê word: Wie nie aan die opstanding glo nie, glo nie werklik in God nie. So 'n persoon het vir homself miskien 'n ideaal, 'n beeld gevorm, maar hy ken nie die God wat leef, handelend optree en ingryp nie. Wie in God glo sal leer om aan die opstanding te glo. Miskien nie dadelik nie; die geestelike dinge groei in die reël langsaam. Dit is ook bepaald af te raai om mensself in die dinge te forseer. Mens moet God aan die werk laat. Baie is gewin as meus geleer het om nie te gou die woord onmoontlik te gebruik nie.

Veertig dae na Paasfees, in ooreenstemming met die termyn wat deur Lukas aangegee word, vier die Kerk *die hemelvaart van Christus*. Die wêreldbeeld wat ons aan Copernicus te danke het, hoef vir ons geen aanleiding te wees om wysiginge in die uitdrukking aan te bring nie; ons bly immers nog sê dat die son op- of ondergaan. Elkeen begryp dat met „hemel" geen plek wat deur koördinate bepaalbaar is, aangedui word nie en niemand is so 'n intel-

lektualistiese pruttelaar om aanmerking te gaan maak op versreëls soos: „Bo die sterre sal dit eens skyn" of selfs „Bo die sterre, daar wuif die palms".

Die hemelvaart van Christus beteken dus nie 'n verplasing in die ruimte nie. Dit is veeleer ontheffing uit die ruimte. Christus gaan die ewigheid in: Hy word opgeneem na die Vader; die Seun is nooit van die Vader geskei nie. Dit wil sê dat die mens Jesus Christus opgevaar het na die ewige God. Die hemelvaart van Christus betref Christus as mens. In Hom is die mensheid toegelaat tot die ewigheid van God, die hemel.

Net so min as die opstanding mag ons die Hemelvaart vergeestelik, vervlugtig tot ydele woordespel. Die Kerk het altyd vasgehou aan die liggaamlike Hemelvaart van Jesus. Daarin is bely dat daar by God vir die mens plek is. Die liggaam van Christus, dit wil sê die gewone aardse lewe van die mens vind 'n plek by God. Die ewigheid verslind die persoonlike bestaan nie. God gedoog die skepseltjie in sy ewige lig.

Deur die Hemelvaart word nogeens getoon dat dit wat ons van God skei nie net een of ander „fisiese" onderskeid is nie, dog alleen die sonde. Waar geen sonde is nie of waar die sonde deur die vergewing van God weggeruim is, daar staan die weg na die hemel, die toegang tot die teenwoordigheid van God onbelemmerd oop. Daarom bely die Heidelbergse Kategismus ook drasties en vol goeie hoop, „dat ons ons vlees in die hemel het tot 'n sekere pand dat Hy as die Hoof ook ons, sy ledemate tot Hom sal neem".

Hier blyk watter gewig hang aan die feit dat Christus volkome mens is. As ons daaraan moes twyfel, dan sou sy hemelvaart niks bewys het vir ons ewige heil nie. Maar nou kan ons seker wees dat ons as mense kan bestaan by God.

By die Ewige is daar ruimte vir individuele persoonlike bestaan. Ons gaan nie ten onder in 'n skimagtige niks nie, ons persoonlikheid vervloei nie in 'n vae algemene bewussyn nie, maar bly gereinig en geheilig bewaar by God. Die hemelvaart is sodoende die bekragtiging van die troostwoord van Christus: „In die huis van my Vader is daar baie wonings. Ek gaan om vir julle plek te berei."

Met 'n uitdrukking, ontleen aan Psalm 110 verkondig die Apostels en bely die Credo dat Christus *sit aan die regterhand van die Vader*. Natuurlik moet ons dit nie in letterlike sin verstaan asof hier sprake is van 'n plaasneem naas God nie. Die beeld is ontleen aan die Oosterse hofhouding waar die groot-visier, die ryksbestuurder by staatsplegtighede aan die regterhand van die vors gesit het. So word dus dieselfde uitgedruk as wat Jesus voor die hemelvaart uitgespreek het: „Aan my is gegee alle mag in hemel en op aarde."

Die belydenis omtrent die sit van Christus aan die regterhand van die Vader bedoel dus om te sê: God regeer die wêreld deur Christus; die wêreldregering word bepaal deur dieselfde liefde as wat aan ons in Christus verskyn het. Wat die prag van sterre en blomme nie leer nie, wat die verskrikking van tifone en vulkane skynbaar weerspreek, word deur die Evangelie verkondig en deur die geloof aanvaar:

So through the thunder comes a human voice
saying: „o Heart I made a heart beats here!
Face, My hands fashioned, see it in Myself.
Thou hast no power, nor may'st conceive of Mine
but love I gave thee, with Myself to love,
and thou must love Me, who have died for thee."

In Christus leer ons God Vader noem.

Wat die geloof bely is die werklikheid, die salige geheim agter hierdie onsalige wêreld. Die regering van Christus is 'n verborgenheid. Solank as die sonde nog in ons lewe werk, solank ons nog sondaars is, bly die lewe ons verhyster. Wie meen dat hy die weë van God verstaan, gee voor dat hy 'n sondelose is. Teenoor die redelose ellende van die menslike bestaan pas dit ons alleen om die hoof te buig in diepe deemoed. Maar des te meer sien ons dan ook uit na die einde waarin openbaar sal word wat ons nou enkel op grond van die woord van Christus glo en verwag: *Dat hy weer sal kom met heerlikheid om te oordeel die lewende en die dode.*

Hy kom weer met heerlikheid: In die majesteit van Hom aan wie alle mag in hemel en op aarde geskenk is. As die tyd ophou, verander die geloof in aanskouing. Maar ook die ongeloof! Ons is gewaarsku: „Kyk Hy kom met die wolke en elke oog sal Hom sien, ook hulle wat Hom deursteek het." Sy verskyning is die gerig oor lewendes en dode: Niemand ontkom daaraan nie. Dit maak geen verskil of jy in die eerste of die laaste eeu leef nie. Die Liefde sal gerig hou; dit is 'n sagte gerig, want dit is 'n gerig van die Liefde. Maar dit is 'n strenge gerig want dit is 'n gerig van die Liefde. Mild vir die deemoediges, streng vir die hooghartiges. Liefde wil alles gee, maar liefde eis volkome aanvaarding. Wie tot die gerig kom met sy tekort, sal dit meer as aangevul sien deur die mildheid van die Liefde. Wie tot die gerig kom met sy selfversekerdheid sal homself verworpe sien.

Sy ryk sal geen einde hê nie: Wat van die tyd onthef is, vergaan nimmermeer. Sy ryk is die heerskappy van die

ewige Liefde wat volgens die woord van Paulus nooit vergaan nie. So heerlik as dit is, net so rampsalig is ons as ons geen deel aan die ryk het nie, as ons geen onderdane van Christus die ewige Koning is nie. Hy is ons enigste kans: dit is die erns van die Evangelie. Hy is geen kans nie, dog volkome sekerheid: dit is die blydskap van die Evangelie. Buite Hom het ons niks of niemand te verwag nie; maar in Hom is alle verwagting vervul.

Oor die wederkoms van Christus en sy ewige heerskappy is nog meer te sê. Maar dit word liewer uitgestel tot die laaste hoofstuk wanneer ons spreek oor die vooruitsig.

Hoofstuk X

CREATOR SPIRITUS

En tn die Heilige Gees, wat Heer is en lewend maak.

Aan 'n Samaritaanse vrou wat 'n teologiese diskussie wou voer het Jesus eenmaal gesê: „God is Gees; en die wat Hom aanbid, moet in gees en waarheid aanbid." As God gees is, doen dit op die eerste gesig vreemd aan dat die geloofsbelydenis van die Heilige Gees praat as van die derde naas die Vader en die Seun. Albei, die Vader en die ewige Seun is immers eweveel „gees", en ook die benaming „heilig" kom uiteraard die Vader en die Seun nie minder toe nie as die Gees.

Sodoende is dit wel seker dat die uitdrukking „Heilige Gees" deur die Bybel nie soseer gebruik word om Hom wat met die woorde bedoel word af te skei teenoor die Vader en die Seun nie, as wel om Hom te onderskei van elke ander wese, hetsy mens, hetsy wat dan ook. Waar die onderskeid minder op die voorgrond tree, daar spreek die Bybel dikwels kortweg van „die Gees" of ook wel van „die Gees van God". Ook met die „sewe Geeste wat voor sy troon is" word dieselfde Gees bedoel. „Sewe" is hier geen kwantitatiewe nie dog 'n kwalitatiewe aanduiding: die sewe Geeste is die albeheersende Gees.

Waar nie die onderskeid van nie, dog die betrekking met die mens op die voorgrond staan, daar word enkele male van „die Trooster" gespreek. In ons taal het die woord 'n ietwat sentimentele klank. Dit is die vraag of dit die juiste vertaling van die woord paraklètos is. Dit kan ook weergegee word met „pleitbesorger" wat ons aan Rom. 8 : 26

laat dink. Die verwante werkwoord beteken nie alleen „troos" nie, maar ook „opwek, aanvuur", 'n afleiding daarvan dui selfs spesiaal die teken vir die slag aan. Dit lyk dus nie heeltemal onmoontlik om in plaas van „die Trooster" iets soos „die Besieler" te lees nie, waarmee ons naby aan die woorde van ons belydenis gekom het: die *Heilige Gees, wat . . . . lewend maak.*

Dog laat ons terugkeer tot die woord „Gees". Die benaming dui veral op die werk, die selfopenbaring van Hom wat daarmee bely word. Die Bybel noem dan in die besonder die Heilige Gees wanneer daar sprake is van die werk van God in die binneste van die mens. Hoewel daar dogmatiese besware aan verbonde is, is dit tog wel verhelderend om vir een keer te sê dat die Vader God-bo-ons, die Seun God-met-ons en die Heilige Gees God-in-ons is, naamlik God wat in ons werk. As God met ons siel besig is, praat ons van die Heilige Gees.

Daarmee is skynbaar in teenspraak dat een van die eerste verse van die Bybel reeds oor die Heilige Gees spreek lank voordat daar sprake kan wees van 'n werking in die hart van die mens. Nog voor die skeppingswoord „Laat daar lig wees!" uitgespreek is, staan daar: „en die Gees van God het gesweef op die waters." Altans so staan dit in sowat alle vertalings. Dog dit is nog 'n vraag of mens die veel gesiteerde vers so mag vertaal. Die Ou Testament ken elders geen „swewende" Gees of geeste nie. Dit is voorstellings wat ons te danke of te wyte het aan die beeldende vermoë van die Grieke. Baie beter pas in die sinsverband die vertaling: „en 'n geweldige wind het die waters opgesweep" wat ook taalkundig goed verdedig kan word. In elk geval is dit duidelik dat mens uit so 'n onsekere plek geen gevolgtrekking kan maak nie.

Noudat ons tog met letterkundige sake besig is, kan ons meteens opmerk dat die Hebreeuse en Griekse woorde wat ons met „Gees" weergee 'n ander aroma het as die Afrikaanse woord wat ons by gebrek aan iets beters wel moet gebruik. Veral by die Hebreeuse woord val die nadruk baie meer as by ons woord „gees" op die kragtige werking, op die mag wat na buite tree, op lewenskrag en goddelike vermoë. „Die perde van die Egiptenare is vlees en nie gees nie" so sê Jesaja êrens, dit wil sê: hulle is geen waarborg vir die oorwinning nie; materiële krag is geen wesenlike mag nie. Wat vlees is, is as sodanig swak en tot ondergang gedoem; alleen wat gees is, is magtig en verleen die oorwinning.

Terwyl ons by die woord „gees" gewoonlik in die eerste plek aan verfynde intellek dink, bedoel die Bybelse uitsprake allereers om aan ons 'n vaste en magtige wil te suggereer. „Gees" in die taal van die Heilige Skrif is meer selfverwerkliking as selfbeskouing. Natuurlik ontbreek die intellektuele element nie; die wil is van homself bewus en ken sy voorwerp; maar die verstandelike tree minder op die voorgrond as wat mens op grond van die Afrikaanse woord miskien sal dink. Dit kan dan ook verhelderend werk om hier en daar in die Bybel in plaas van „die Heilige Gees" soms „die Heilige Wil" te lees al sou mens daar liewer geen reël van maak nie.

Die goddelike Gees word die *Heilige Gees* genoem. Wie die woord „heilig" gebruik trek 'n grens tussen die Gees van God en alles wat ons verder met meerdere of mindere grond „gees" sou kan noem. Heilig dui in die Bybelse sfeer dit aan wat aan God behoort en daarom van die gewone gebruik onttrek is en van al die ander afgeskei behoort te

bly. Deur te spreek oor „die Heilige Gees" gee die Skrif te kenne dat daar 'n soortelike onderskeid is, 'n grens tussen die Gees van God en ons geestelike lewe. Daar bestaan geen oorgange nie. Ook die mees geheiligde menslike geesteslewe bly iets mensliks: God alleen is die Heilige Gees. Ook van die psigiese kant van ons bestaan af lei geen brug na God nie. Ons gees verskil kwalitatief net soveel van God as ons liggaam. Tot hoe 'n groot geestesverfyning of geestesverheffing ons ookal mag kom, uit onsself bereik ons God nie. Soos Christus nie uit die mensheid voortkom nie, maar na die mensheid neerdaal, so kom die Heilige Gees ook tot die mens en nie die mens tot Hom nie.

Die verskil tussen die Gees van God en ons gees word dus uitgedruk deur die begrip heiligheid. Israel het van God geleer en aan ons deurgegee dat die heiligheid van God aan ons veral openbaar word as die heiligheid van sy wil. Liewer as om dit verder te omskryf as „die sedelike volmaaktheid" — foei wat 'n skoolmeesters- en wysgere-uitdrukking by die doopvont! — wil ons dit so uitdruk: Wat God wil, is heilig; wat God wil, pas by Hom: Hy is eerlik in sy wil, sy wil is nie verdeeld nie, daar is niks waarmee Hy nie ten alle tye uit wil kom nie. Daar is niks dubbelsinnigs, niks verradeliks in God nie. Wat by Hom goed is, is altyd by Hom goed. Hy hou ons daarmee nie vir die gek nie. Sy wil is heilig: die volkome uitdrukking van sy wese wat altyd dieselfde bly.

So leer die uitdrukking „die Heilige Gees" ons om te onderskei tussen God en die baie onheilige geeste wat hulle kan voordoen. Alles wat, op watter wyse ookal, wel 'n dubbelsinnige karakter dra, verswygde voorbehoude maak, ja en nee afhanklik stel van die omstandighede en kortom ons op die een of ander manier bedrieg, is nie uit God nie.

Ons mag alleen die Heilige aanbid en onsself sonder voorbehoud in sy diens stel. Teenoor alle menslike geestesarbeid pas ons altyd 'n sekere terughouding. Die skerpste intellek en die grootste genialiteit kan nie 'n sedelike gebrek goed maak nie. Goethe het hom selde erger vergis as toe hy geskryf het dat een wat wetenskap en kuns besit, ook religie het. Dit is een van die droewigste raaisels van ons bestaan dat wetenskap en kuns kan saamgaan met liefdeloosheid en deurtrapte gemeenheid. Dit is die raaisel van die sonde waarmee Goethe geen rekening wou hou nie, miskien omdat hy dit dan self ook moes bely.

Volgens die Bybelse getuienis reik die raaisel selfs tot buite die menslike bestaan. Die Skrif spreek van bose geeste. So min as in Hoofstuk III sal ons hier probeer om in die klam duisternis in te dring. Daar bestaan ook 'n sekere higiëne van die gees. Nuuskierigheid op die gebied is op sigself reeds 'n bedenklike verskynsel. 'n Deemoedige mens het alreeds genoeg aan sy eie sonde. In gehoorsaamheid aan die vermaning van die apostel Paulus moet ons „die geeste beproef of hulle uit God is". Dit is iets heeltemal anders as om proewe te neem met die geeste uit die afgrond. Dit beteken dat mens elke gedagte wat by ons opkom of wat dreig om ons gesuggereer te word, moet toets aan die volkome heiligheid van God soos ons dit ken in woord en werk van Jesus Christus. Alleen dit wat ons ooreenkomstig dié norm heilig maak, is uit die Heilige Gees. So leer ons onderskei tussen die Gees van waarheid en die gees van dwaling. „Aan hulle vrugte sal julle hulle ken": nie die al of nie vermeende diepte of skerpsinnigheid van 'n gedagte nie, dog die vermoë daarvan om ons van God af te trek of ons nader aan Hom te bring, beslis oor die waarde daarvan.

Die toets van die geeste is egter meer 'n afweer as 'n

bevestiging. Dit is makliker om omtrent 'n geestesbeweging vas te stel dat dit nie uit God is nie as om die vinger te lê op 'n openbaring van die Heilige Gees. Dit is met die sake ongeveer so gesteld as met die estetiek: mens kan baiekeer bewys dat iets lelik is — 'n valse beeldspraak b.v. — maar nooit dat iets mooi is nie: die skone word slegs openbaar aan die wat daar 'n oog en gevoel voor het. So dra ook die toets van die geeste meer 'n negatiewe as 'n positiewe karakter: mens kan bewys dat iets uit die bose is, maar bewys dat iets uit God is, kan mens nie. Die Heilige Gees is onnaspeurlik: „Die wind waai waar hy wil en jy hoor sy geluid, maar jy weet nie waarvandaan hy kom en waarheen hy gaan nie. So is elkeen wat uit die Gees gebore is."

Daarom verklaar die dopeling ook: „Ek glo in die Heilige Gees." As daar 'n middel bestaan het om die Heilige Gees te demonstreer, hoef Hy geen voorwerp van geloof te wees nie. Nou is dit egter so gesteld dat ons nooit daarin sal slaag om die stem van die Heilige Gees in ons hart te isoleer van die baie ander stemme wat daar klink nie. Niemand is in staat om te onderskei wat uit die eie hart en wat uit die Heilige Gees opkom nie. Die Heilige Gees is juis daarom die Heilige Gees omdat Hy so verborge werk, soveel in die diepte van ons sielelewe dat ons sy teenwoordigheid in alles kan vermoed, dog nêrens kan konstateer nie. Die alomteenwoordigheid van God wat ons gewoonlik in die sin van uitgebreidheid probeer begryp, kry in die leer van die Heilige Gees nog 'n heelwat diepere sin.

Wanneer die apostel daarom in 'n beroemde gedeelte skryf: „want ons weet nie reg wat ons moet bid nie, maar die Gees self tree vir ons in met onuitspreeklike sugtinge", dan beskryf hy daarin seker nie die een of ander mistieke ervaring nie, dog getuig van sy geloofsekerheid dat God

self die verantwoordelikheid op Hom neem vir ons menslike gebrekkige gebede: in my gebed is ek nie alleen met my klein geloof aan die woord nie, maar in en deur dit alles werk God tot my beboud.

Van hierdie Heilige Gees bely die Kerk dat Hy *Here* is: Hy is 'n persoon met gesag. Hy is 'n persoon: dit hoef ons eintlik nie afsonderlik te sê nie; immers wat sou 'n onpersoonlike gees ooit kan wees? Waar reeds by die mens die beginsel van sy persoon-wees geleë is in sy geestelike wese, spreek dit eintlik wel vanself dat as ons God Gees noem, Hy persoon is. Die onpersoonlike is die onbewuste, wat van homself nog van sy doelstelling iets weet; dit is die teenoorgestelde van alles wat ons onder „gees" verstaan. Dit is dus taalbederf, indien nie erger nie, om van 'n „onpersoonlike gees" te gaan praat. Ons wil nie daaraan meedoen nie.

Die Heilige Gees is Here: Hy het gesag en wel 'n gesag wat nie deur een of ander aan Hom oorgedra is nie, maar een wat uit Homself opkom. Dit is immers die betekenis van die woord „Here": in sigself rustende outoriteit. So goed as aan die Vader en die Seun kom ook aan die Heilige Gees volstrekte bevelsreg toe. Waar hy werk, daar openbaar Hy Hom as een wat beveel en wie se reg om te beveel nie in twyfel getrek kan word nie, as een teen wie se gebod mens nie in hoër beroep kan gaan nie. Die hart waarin die Heilige Gees werk, word bewus van 'n opdrag en 'n verantwoordelikheid.

So sterk weet die opdrag homself te handhaaf dat die mens wat die bevel gehoorsaam, die bewussyn het dat hy nie anders kan nie. Vandaar dat ons vadere gepraat het van die onweerstaanbare krag van die Heilige Gees.

Natuurlik spreek alleen net hy so wat die Heilige Gees ook inderdaad nie weerstaan het nie; vir hom is dit ondenkbaar dat hy 'n ander weg sou gegaan het as die van gehoorsaamheid.

Wie op die weg nie gegaan het nie, weet selfs nie dat daar 'n Heilige Gees is nie, of altans ook dat dit ook aan hom 'n eis gestel het nie. 'n Diskussie oor die vraag of mens al of nie ongehoorsaam kan wees aan die drang van die Heilige Gees, het daarom weinig sin. Want elkeen praat daarvan na gelang van sy eie toestand: wie gehoorsaam was, weet dat hy nie anders kon as om te gehoorsaam nie; wie ongehoorsaam was, het daardeur reeds die reg verloor om van die Heilige Gees te getuig. Wat sal iemand wat altyd sy hart vir die liefde gesluit het, kan sê oor die liefde?

Die Skrif spreek oor die moontlikheid dat iemand „die Heilige Gees bedroef" (Efes. 4 : 30). Blykens die hele verband bedoel die apostel dat ook die kinders van God mense bly en dit vir Hom soms bitter moeilik maak. Terwyl hulle in beginsel gewonne is vir die koningskap van God, kom hulle soms in allerlei ondergeskikte punte nog in verset omdat hulle die samenhang van die geheel nog nie deursien of wil deursien nie. Daar bly ook by die beste Christen nog baie oor om te doen. Te doen — deur homself of deur die Heilige Gees? Dit is, altans uit psigologiese oogpunt beskou, geen teenstelling nie: die mens kan slegs iets „doen" as die Heilige Gees iets aan hom doen; en die Heilige Gees is met ons doenig, sodat ons kan oorgaan tot die daad.

Die sonde teen die Heilige Gees, waarvan in Markus 3 : 28, 29 en parallelle sprake is, is iets anders. Blykens die verband sal ons daaronder moet verstaan die handeling van 'n mens wat teen sy beterwete in, 'n werk van God as duiwelswerk bestempel. Dat dit die sonde is wat geen ver-

gewing vind nie, vloei uit die wese van hierdie sonde en die vergewing van God voort: die werk van God is steeds die verkondiging van die vergewing; wie die verkondiging in woord en daad verwerp, die verwerp wat homself betref die vergewing en ontvang dit ook nie. God dring ons sy vergewing nie teen ons sin op nie: die mens wat nie salig wil word nie, sal dit ook nie wees nie.

Die vraag is egter of ons wel met so 'n sekerheid die betekenis van die woord: „sonde teen die Heilige Gees" uit die sinsverband mag aflei. In die Evangelies volg woorde en gebeurtenisse mekaar dikwels op sonder dat ons seker daarvan is dat daar 'n kronologiese verband tussen bestaan en ook van die logiese verband is ons nog lank nie altyd genoegsaam op die hoogte nie. Daarom sal dit seker die beste wees as ons uit die woord van Christus die gevolgtrekking maak dat die werk van God in ons, ons voor geweldige verantwoordelikhede plaas; hier val beslissinge wat tot in ewigheid nie te wysig is nie. Dit is seker nie waar dat „alles sal regkom" nie. Ook as sitaat deug die uitspraak nie. Jan Brand se lyfspreuk was: „Alles sal regkom, as ons almal ons plig doen." So kom ook alles in orde in ons verhouding tot God as ons gehoorsaam is. Anders nie. Sonder geloof is dit onmoontlik om God te behaag.

Andersyds moet ook telkens gesê word dat God ons nie op die een of ander min of meer toevallige gebeurtenis „vang" nie. Elke sielsorger kry te doen met mense wat meen dat hulle sonde teen die Heilige Gees bedryf het en wat na aan wanhoop is. Gewoonlik skuil iets anders agter hierdie angs, soms weet die psigiater daar 'n weg mee. Maar in elk geval kan dit heilsaam wees om daarop te wys dat die sonde teen die Heilige Gees die uiterste verharding aandui en 'n verharde persoon bekommer hom nie.

Die werk van die Heilige Gees, wat Here is, gaan dus nie buite ons om nie; dit is altyd mede 'n beroep op ons instemming, ons gehoorsaamheid, ons geloof. Ons redding is geen natuurnoodwendigheid nie. Genade bly genade: 'n sedelike handeling wat op sedelike wyse werk: naamlik deur sy voorwerp nie te vernietig nie, maar juis in vryheid te bring.

Die Heilige Gees *maak lewend*. Vir wie? Natuurlik die mens wat die belydenis uitspreek, die dopeling en met hom almal wat voor of na hom tot die geloof gekom het.

Daarmee is dus uitgespreek dat voor die Heilige Gees sy werk in die dopeling begin het, hy dood was. Miskien dink die dopeling aan die heidendom waarin hy gebore is; dog dit is wel ook moontlik dat hy van Joodse afstamming is of wel dat sy ouers reeds lede van die Kerk van Christus was. Die dood waarvan hier sprake is, heers alom oor die wêreld en bly nie staan op die drumpel van sinagoge of kerkgebou nie. Dit is die dood van die verlorenheid, die verderf, waarin die sonde ons gestort het. Dit is die lot van ons almal en op die dood kan alleen in soverre 'n verrysenis volg as wat die Heilige Gees, wat lewend maak, in ons harte gewerk het.

Ons sê hier: gewerk het — maar miskien is die teenwoordige tyd van die Credo juister: die Heilige Gees is besig om ons lewend te maak. Die werk is nog nie voltooi nie; die werk sal op aarde nooit heeltemal voltooi word nie. Dit is immers die sin van die lewe: dat God met ons besig is; en dit is immers die sin van die dood: dat God sy werk voltooi en die ewige Sabbat vier.

Hier op aarde behoort die werk van die Heilige Gees dus nooit tot die verlede nie. Dit kan selfs vir ons lyk asof Hy altyd weer op dieselfde punt moet begin as waar Hy vir die

eerste keer begin het. Ons moet altyd weer opnuut bekeer word. Ons lewe bly 'n lewe van genade. Die ware vordering op die pad van die heiliging bestaan hierin dat die gewete steeds gevoeliger word, dat die sonde steeds meer as dood besef word en dat mens daarom steeds minder met jouself tevrede is. Daarom is dit ook maar beter om nie te veel op verskille in die eie lewe voor en na die bekering te wys nie. Wie werklik bekeer is, weet dat hy van dag tot dag moet bid om die vergewing van die sondes wat hy van dag tot dag in homself ontdek.

Daarom sing die Kerk op die Pinksterfees: Veni Creator Spiritus, Kom Skepper Gees! Die Heilige Gees het gekom en juis daarom bid ons om die koms van die Heilige Gees. Want hy het gekom en kom na ons as persoon; 'n lewende werklikheid in die hede; en as Heer: ons kan nie oor Hom beskik nie. Ons het Hom nie soos mens 'n ding het nie, maar hy kom na ons toe soos 'n vriend kom. Christus het die Gees vergelyk met die wind — die Hebreeuse woord het albei betekenisse — en die wind is omdat hy kom.

Kom, Skepper Gees! Die Gees word Skepper genoem omdat Hy lewend maak wat dood is. Vermoedelik het die Kerk, toe die uitdrukking „wat lewend maak" in die Credo opgeneem is, gedink aan die visioen van Esegiël 37. Die profeet aanskou 'n laagte vol geraamtes wat op die woord: „Kom aan uit die vier windstreke, o gees en blaas in hierdie dooies dat hulle kan lewendig word", tot lewende mense word. Dit is by Esegiël 'n beeld vir die genade van God oor sy volk na die kastyding. Dit herinner tewens aan die eerste bladsye van die Bybel waar die skepping van die mens beskryf word. Elke oorgang van dood na lewe is 'n wonder, is 'n nuwe skepping.

Daarmee is tewens die almag van die Gees van God

aangedui. Hy is Skepper, dus vry en op geen enkele wyse gebonde aan die voorwerp waarop Hy sy werking rig nie. Gods Gees ken geen grense of onmoontlikhede nie. Hy is volkome vry, gaan waarheen Hy wil en volbring wat Hom welbehaaglik is. Soos God vrymagtig 'n wêreld geskep het, so skep Hy ook ooreenkomstig die bede van die Psalmis, in die sondaar 'n rein hart. „God wat gesê het dat daar uit duisternis lig moet skyn — dit is Hy wat in ons harte geskyn het om die verligting te bring van die kennis van die heerlikheid van God in die aangesig van Jesus Christus."

Wie verstaan het dat elke skepping en dus ook die herskepping wat in die bekering plaasvind, 'n wonder is; 'n verbreking van die fatale ketting van sonde en dood, het geen behoefte om te soek na die „aanknopingspunt" nie, die vermeende punt in die mens, soos hy is, dus die sondaar, waar God met sy genadewerk sou kon begin het. Mens sou net so goed kon vra waar die aanknopingspunt was waar God sy wêreldskepping begin het.

Die werk van God in ons hart, die inwoning van sy Heilige Gees is iets volstrek nuuts. Nog ons doen, nog ons syn is 'n voorbereiding daarop. Ons nooi God nie uit nie; wanneer ons bid „Kom, Skepper Gees!" dan doen ons dit, dit moet nogmaals gesê word, omdat die Heilige Gees reeds gekom het. Niks van dit alles kom uit ons voort nie.

Maar al kom niks van dit alles uit ons voort nie, beteken dit nie dat dit nie ons s'n sal word nie. Inteendeel, wanneer ons sê dat die Heilige Gees in ons kom, dan beteken „in" hier waarlik: in. Hy kom nie in ons soos iemand wat vir ons tog vreemd bly nie, maar dring tot in ons diepste wese deur sodat daar niks in ons is wat aan sy werking ontsnap nie. Ons het immers reeds gesê dat niemand die werk van die Gees volkome van sy eie geesteslewe kan onderskei nie.

As mens goed daaroor nadink, verloor die teenstelling van outonomie en heteronomie wat die diepste verskil tussen vrysinnig en ortodoks gedurende die laaste eeu uitgemaak het, sy volstrekte karakter. Die outonomie van die Christen is gegrond in die heteronomie deur die Heilige Gees; die heteronomie deur die Heilige Gees bewerk die outonomie van die Christen.

Hoofstuk XI

FILIOQUE

. . . wat uitgaan van die Vader en die Seun, wat saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik word.

Die Heilige Gees word *saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik.* Dit volg reeds uit wat ons in die vorige hoofstuk bespreek het. Hy wat Heilig is en Here en Skepper is, is in geen enkele opsig minder as die Vader en die Seun nie.

Teologies is dit onvermydelik. God word slegs deur God geken. Die kennis van God die Vader is vir ons slegs moontlik deur die openbaring in God die Seun, dog ons ken Christus alleen as die Seun deur die werking van Gods Gees in ons hart. Niemand kan sê dat Jesus Christus die Here is nie, behalwe deur die Heilige Gees. Die Godskennis is 'n gawe van God; die geloof in God word gewek deur God. „Dit vloei uit God en keer tot God." Dit is miskien nie onvanpas om nog eenmaal te verwys na wat ons in die verband aan die slot van ons eerste hoofstuk gevind het nie: dat daar geen weg is wat langs lyne van geleidelikheid van die algemene menslike geesteslewe na die Christelike geloof voer nie: die geloof is die teken van ons herskepping deur die Gees van God, dit wil sê deur God.

Die sekerheid van die geloof rus derhalwe in God. As dit nie God self is wat deur sy Heilige Gees my hart die versekering van sy liefde gee nie, sal ek altyd opnuut gaan twyfel. Maar nou is daar geen ruimte vir twyfel meer oorgelaat nie. Die God wat sy naam in die sterre geskryf het,

wat Hom in sy Seun vir die sonde van die wêreld oorgegee het, is dieselfde as wat die woord van verlossing en vrede laat ruis in my siel.

Die eenheid van die Vader, Seun en Heilige Gees is daarom tewens die sekerheid van my wankelmoedige hart. Daarom moet ons God loof dat Hy Homself as 'n waarborg gegee het, ook vir my vrede hier op aarde. Dit was vir Hom nie genoeg dat Hy ons na die dood 'n groot verrassing sou skenk nie: die vergewing van sonde en die ewige lewe; reeds hier op aarde wil Hy ons gelukkig sien deur die hoop wat nie beskaam nie. Sy liefde is te groot daarvoor dat Hy ons in die vrees sou laat.

Daarom word die Heilige Gees saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik. Dis wel eienaardig, dat die dopeling nie sê: wat ek aanbid en verheerlik nie. Hy gebruik die lydende vorm om aan te dui dat die aanbidding en verheerliking plaasvind in die Kerk waartoe hy toegang vra. In die persoonlike gebedslewe rig mens jou meer tot die Vader en die Seun as tot die Heilige Gees. Is dit juis of is dit 'n gebrek? Dit is moeilik om die vraag te beantwoord. Dit laat mens nadink dat nie alleen die hele twintig eeue van Kerkgeskiedenis nie, maar ook die Nuwe Testament op die punt dieselfde beeld vertoon. Mens sou in elk geval kan opmerk, dat waar elke gebed en elke lofprysing 'n vrug van die Heilige Gees is, soos ons gesien het, die Heilige Gees ook sonder uitdruklike vermelding altyd in ons gebed en lied aanbid en verheerlik word.

In die liturgie van die Kerk is dit enigsins anders gesteld. Daarin speel trinitariese formules so 'n beheersende rol dat mens inderdaad kan sê dat die Heilige Gees daar saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik word. Dit geld selfs nog enigermate van die baie besnoeide liturgie van

die reformatoriese kerke. Votum, groet en seën is in die reël trinitaries; die doopformulier spreek met groot nadruk van die werkinge van die Drie-enige God aan ons siel en besluit sy gebede met belydenis en aanbidding van die Drieeenheid.

Selde egter is, om dit so uit te druk, die Heilige Gees alleen aanbid. Dog een van die beroemdste bouwerke van die Christenheid, die Aja Sophia te Konstantinopel is 'n monument van die kultus wat die Byzantynse Christenheid die Heilige Gees toegewy het. „Aja Sophia" staan immers vir „Hagia Sophia", „Heilige Wysheid", waarmee bedoel word die Wysheid waarvan sprake is in die inleidende hoofstukke van die Bybelse Spreukeboek; 'n wysheid wat vereenselwig is met die Heilige Gees. Die Reformatore het hierdie Bybeltekse met meer reg van die ewige Woord, die Seun verstaan.

Die feit dat die Aja Sophia in die vyftiende eeu 'n moskee geword het en in die twintigste 'n museum, mag mens nie uitspeel teen die kultus van die Heilige Gees nie. Die wêreldgeskiedenis is vol vreemde wendinge dog dit bewys slegs iets teen die wêreldgeskiedenis en nie teen die slagoffers daarvan nie. Die vraag na die reg van 'n afsonderlike aanbidding van die Gees is met dit alles nog nie beantwoord nie. Daarvoor moet ons verder gaan.

Reeds vroeër het ons die ou dogmatiese reël aangehaal: opera externa sunt indivisa, „die werkinge van God na buite toe kan nie by uitsluiting aan een van die persone van die Drieeenheid toegeken word nie". Hierdie reël, wat berus op die Bybelse getuienis en in ooreenstemming is met al wat ons van die werk van God weet, is ook van beslissende betekenis vir die vraag wat ons tans besighou. Ons menslike aanbidding is immers altyd 'n antwoord op die

woord en werk van God. Aangesien God geheel is in elke daad wat Hy vir ons en aan ons verrig, sal ons aanbidding dus ook gerig moet word aan God in sy volheid en elke afsondering sal agterweë moet bly. Op dieselfde manier beteken immers 'n afsonderlike Jesus-religie ook 'n afwyking van die Christelike tradisie van die eeue.

So bly dit dus daarby dat die Heilige Gees *saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik word.* In ons twintigste-eeuse Protestantisme kom daar dikwels min meer van tereg. Dit is seker waar as ons op ons persoonlike gebedslewe let. Teenoor die oue en die Oosterse Christenheid pas groot beskeidenheid ons. Alleen in 'n paar gesange van die Hervormde Kerk kan mens nog iets aanvoel van die weidse heerlikheid waarin hierdie aanbidding tuis was. Ons dink aan die bewerking van die Gloria in excelsis Deo en van die Te Deum. Miskien sal ons daaraan goed doen om in ons persoonlike gebed meer gebruik te maak van die steun wat vorm en vers van vroeër eeue aan ons bied.

Vir menige Westerling is dit alles al vreemd. Hy is geneig om dit intellektualisties te beskou en van weinige betekenis. Inderdaad is die Oosterse Christendom, anders as wat mens op grond van populêre frases sou verwag, veel meer geneig tot 'n hoë vlug van die rede as wat die Weste probeer onderneem. Dit merk ons eers ten volle as ons ons wend tot wat ons tot nogtoe nie bespreek het nie, nl. die belydenis dat die Heilige Gees *van die Vader en van die Seun uitgaan.*

Ons wil naamlik weet wat daarmee bedoel word. En aangesien die ondermaanse wete deur teenstellinge bepaal word, vra ons: Wat is dan wel die verskil tussen die „uitgang" van die Heilige Gees uit die Vader waarvan hier

sprake is, en die „generasie" van die Seun deur die Vader wat by die Christologie vermeld word?

As hierdie vraag eenvoudig en ondubbelsinnig beantwoord word, sou ons 'n heldere insig in die wese van God kry. Maar dit is nou eenmaal nie die bedoeling van die Credo nie: want die God wat verstaan word, is geen God nie. Die woorde word hier nie gebruik om die misterie op te helder nie, maar om dit as misterie in die volle lig te stel. Daarom word hier 'n ander woord gebruik as netnou: nie om daarmee te sê hoe dit nou hier gesteld is nie, maar alleen om te bely dat dit anders is: dat ons voor 'n nuwe geheim staan. Die vraag wat ons gestel het, word selfs as vraag reeds afgewys: want op die agtergrond daarvan het ons 'n teenstelling tussen die „uitgang" en die „generasie" aangeneem en in werklikheid mag ons ook nie sê dat daar 'n teenstelling bestaan nie. Die enigste wat hier gesê word is dat ons nie mag dink nie: „Dit sal tog weer iets dergeliks wees."

Ons mag dus ook geen feitlike gevolgtrekkinge uit die woord „uitgang" maak nie. By vergelyking met die woord „generasie" sou mens geneig wees om 'n groter selfstandigheid van die Gees ten aansien van die Vader aan te neem as wat van die Seun bely word. Uitgaan lyk meer aktief as gebore word. Dog as ons so redeneer is ons besig om konklusies uit beelde te trek en dit is ongeoorloofd.

Dit is dan ook begryplik dat menige Westerse denker hewig geïrriteer word deur hierdie en dergelike woorde. Met 'n verontwaardiging wat byna 'n sedelike karakter aanneem, merk hy op dat by derglike terme niks meer gedink kan word nie. Dit is dieselfde soort verontwaardiging as wat Tacitus beetgepak het, toe hy vermeld het dat in die heiligdom van Jerusalem niks aanwesig was nie, geen godebeeld

of wat ookal nie. Die Westerling van vandag wil 'n denkbeeld vorm en so goed as die heiden van die eerste eeu 'n tempel sonder beeld boerebedrog gevind het, net so ag ons 'n belydenis sonder duidelike denkbeelde benede ons waardigheid.

Maar in die Credo is nie ons waardigheid die belangrikste nie, maar die heerlikheid van God. Deur die gebruik van die ondenkbare term „uitgang" bely die dopeling dat ons, dinkende oor die innerlike wese van God, van misterie tot misterie gelei word. Daarteen sou mens kan opmerk dat dit 'n taamlike goedkoop besigheid is, om onbegryplike woorde te gebruik om die onbegryplikheid van God tot uitdrukking te bring. Maar die eienaardige feit doen hom voor dat mens tog moeilik die woord „uitgang" deur 'n ander woord kan vervang, wat dieselfde dienste kan bewys. Met ander woorde, die belydenis word van pure lus in die bo-redelike nog nie onredelik nie. Dit is die rede self wat begryp dat dit tekort skiet. Die intellektualistiese element wat op so 'n onromantiese wyse ook in die Credo aanwesig is, dien dus om die ontoereikende van die intellek te demonstreer.

Daarnaas moet ons egter nie blind wees vir die positiewe element in dieselfde sinsnede nie. Miskien gaan dit vir die dopeling nie soseer om die werkwoord, die „uitgaan" nie, as wel om die selfstandige naamwoorde „van die Vader en die Seun". Dit wil uitdruk dat die Heilige Gees geen aparte, hoewel 'n onderskeie element in die Goddelike wese is nie. Dieselfde innerlike betrekking as wat daar is tussen die Vader en die Gees, is daar ook tussen die Seun en die Gees. Die Heilige Gees is net soseer God as die Vader en die Seun. Dit is God self wat my na God voer. My gebed, my bekering, is slegs moontlik op grond van die ewige beweging en bewoënheid in die wese van God. Die dopeling

kan slegs hierom in die kerk ingaan omdat die Heilige Gees van die Vader en die Seun uitgaan. En wie deur die Heilige Gees gelei word, kom uit by die Seun en die Vader.

So kom ons dus tot die uitspraak: die liefde wat daar is tussen die Vader en die Seun, is ook bepalend vir die werk wat God, die Heilige Gees, in die mensehart verrig.

Miskien is dit die wyse waarop ons nog die beste verstaan wat die dopeling bedoel het toe hy die woorde van die Kerk nagesê het. Laat ons hoop dat ons sodoende daar geen ketterse draai aan gegee het nie. Waarom wil ons dit tog altyd met ander woorde sê? Dit is miskien die veiligste om die eie woord van die Kerk na te sê. Ook al begryp ons dit nie onmiddelik en nooit volkome nie, is dit nie die ergste nie. Wie die woord van die Kerk nasê, weet wellig weldra by vernude werking van die Gees van God in sy hart, om die woorde Vader en Seun te stamel en wat wil mens eintlik meer hê?

En nou bly vir ons nog 'n snaakse kwessie oor wat in die reël aangedui word met die een Latynse woord „filioque". In die teks van die Credo soos dit in ons kerkboeke staan, staan daar van die Heilige Gees dat Hy „van die Vader en die Seun uitgaan". In die outentieke Griekse uitgawes ontbreek egter die woorde „en die Seun" en dit tereg in 'n sekere sin. Die ouere oorlewering van die belydenis ken hierdie woorde nie. Die dopeling wat ons telkens in die oog gehou het, het dit nie uitgespreek toe hy in die Aja Sophia of waar ookal sy geloof bely het nie.

Waar kom die woorde, of in die Latynse teksvorm die enkele woord („filioque") dan vandaan? In die jaar 589 is dit deur 'n sinode van die Spaanse Kerk aanvaar; vantevore is daarvan nie gehoor nie, sover ons kennis strek.

Twee eeue later laat Karel die Grote dit te Aken deur die Kerk in sy ryk plegtig erken: sodoende sou mens die invoeging byna 'n nasionale saak kon noem. Die toenmalige Pous het hierdie verandering in die Credo afgekeur sodat die liturgie in Rome die „filioque" eers kort na die jaar duisend opgeneem het. Sedertdien was die „filioque" in die Westerse Christenheid geen voorwerp van geskil meer nie.

Die Oosterse Kerke daarenteen, het dit nooit aanvaar nie. Dit het een van die hoofoorsake geword van die splitsing tussen Wes en Oos, Rome en Byzantium, wat nou weldra nege eeue voortduur. By die twiste oor die woord is gelyk en ongelyk wel heel eienaardig verdeel. Daar kan geen twyfel oor wees nie dat die Grieke en hulle leerlinge, die Slawe, uit historiese oogpunt volkome gelyk het nie: die filioque hoort nie van die begin af in die Credo tuis nie. As mens die oudheid met die waarheid gelyk wil stel, is die filioque 'n leuen. Daarom kan mens dit in 'n sekere sin betreur dat Spanjaarde en Franke, dit wel sê, 'n paar pasbekeerde Germaanse volke hulle hande aan ou erfgoed durf slaan het. Dit is soos wanneer die een of ander Kerk op die sendingsveld plotseling die Nederlandse Geloofsbelydenis gaan wysig en van die Nederlandse Kerke instemming daarmee afeis.

Aan die ander kant moet mens egter net soveel erken dat, as mens die filioque nie uit 'n historiese oogpunt beskou nie maar uit 'n saaklike, daar baie vir die opname te sê is. Pous Leo III het dan ook uitdruklik verklaar dat hy teen die inhoud nie die minste beswaar wil maak nie en herhaaldelik het ook gesaghebbende teoloë van die Russies Ortodokse Kerk verklaar dat hulle met die teologiese agtergrond van die filioque volkome instem. Sodoende lyk dit of die stryd eintlik gaan om 'n formaliteit. Wat so dikwels van die

teoloë verwyt word. Iyk dus of dit hier werklik die geval is: mens is druk besig met woorde en stry oor futiliteite!

Heeltemal waar is dit egter ook in die geval nie. Die vraag is of die oorspronklike invoegers bewus was daarvan, maar in die loop van die geskiedenis het tog duidelik geblyk van hoeveel betekenis invoeging of weglating van die woorde kan wees. Immers, waar geleer word dat die Heilige Gees net van die Vader uitgaan, bestaan die moontlikheid dat mens tweeërlei openbaringsvorm ken: die een deur die Seun, dit wil dus sê deur die hele openbaringsgeskiedenis waarvan Christus die hoogtepunt en die kriterium is; die ander deur die Heilige Gees, wat dus los staan van die historiese openbaring in Oue en Nuwe Verbond. Dan word dit dus moontlik dat denkbeelde en strewinge wat geen verband hou met die openbaring in Christus nie, nogtans as gawes en werkinge van die Heilige Gees eerbiedig word.

Wie 'n fyn teologiese neus het, kom hier al op die spoor van die eienaardige ouhistoriese, sogenaamde Johanneïese karakter van die Russiese Kerk. By die skeiding tussen Christus en die Heilige Gees, soos dikwels deur teoloë van die Ooste geleer is, word dit moontlik dat die Christendom opgaan in mistieke dweperye wat, altans vir ons Westerse gemoed, baie ver van die Evangelie af staan. Daar is heelwat in Dostojewski waarvoor nie soseer die befaamde Russiese siel, as wel die ontbreking van die filioque, voor verantwoordelik is nie.

Besonder bedenklik word dit alles wanneer dit ook invloed kry op die terrein van die sedelike lewe. Wanneer die Heilige Gees nie ook van die Seun uitgaan nie dan word dit moontlik dat 'n lewenshouding wat nie ooreenkom met die norme van die Heilige Skrif nie, tog met heiligheid beklee word. Die groot gevaar van 'n nie-sedelike heiligheid

doen hom voor. Ook hiervan is in die Russiese literatuur voorbeelde aan te tref en nie slegs in die literatuur nie. Ook Raspoetin, altans die vereering van die figuur is slegs moontlik waar mens die filioque nie ken nie. Mens sou selfs nog verder kan gaan en beweer dat die massa in Rusland slegs daarom die Bolsjewistiese staat kon aanvaar, omdat hier dade van selfopoffering en lyde goed genoem kan word ook al is hulle nie ooreenkomstig die wet van God nie.

Is hiermee die filioque dus na sy inhoud geregverdigd? Dit mag die skyn hê en dit sou ook wel van groot betekenis wees: immers in die filioque het die Protestantisme en die Katolisisme 'n gemeenskaplike besit teenoor die Ooste. Maar die billikheid gebied ons om ook te luister na Russiese teoloë wat nie sonder belangrike gronde betoog nie, dat die binding van die Heilige Gees aan die historiese openbaring 'n verskraling en 'n verdorring van die gemoedslewe kan veroorsaak. Volgens hulle is die gevolg die volstrekte binding van die Heilige Gees aan die kerklike hiërargie soos mens dit in Rome kan waarneem, of 'n net so geeslose gesweer by die letter wat hulle in die Protestantisme afstoot.

Dit is natuurlik maklik om hierdie besware met 'n hartstogtelike verdediging van die eie posisie te beantwoord. Maar veel betekenis het dit nie; daarmee oortuig mens net die eie parogie. Dit sal daarom van meer insig getuig as ons die saak ooplaat. Die aanvaarding van die filioque het sy besware en inderdaad nie alleen historiese nie. Maar die nieaanvaarding het ook baie teen. Soveel dat ons as westerling tog maar liewer die gevare van die aanvaarding wil riskeer; maar miskien doen mens dit slegs omdat mens 'n westerling is.

Wie so die relatiwiteit van die eie posisie verstaan, is

daarom nog nie minder beslis in sy keuse nie. Mens weet dan tenminste waarom jy so kies. Maar mens kan dan nooit groot rusie maak met 'n ander nie, want mens weet ook waarom die ander anders kies. Daarom, al het ons dopeling dus 'n paar woorde minder gesê as wat ons hier neergeskryf het, sal ons daarom nie ophou om met hom gemeenskaplik ons geloof te bely nie.

Hoofstuk XII

GODSPRAAK EN HEILIGE SKRIF

... wat gespreek het deur die profete.

Vroeër het ons gesien dat dit onmoontlik is om die werk van die Heilige Gees na te speur en die hand te lê op sy teenwoordigheid. Dit beteken egter nie dat ons in onsekerheid is oor die kwaliteit van die werk van die Gees nie. Al kan ons nie ten alle tye sê: „Hier is Hy" nie, dan is daarmee nog nie beweer dat ons nie sou kan sê: „So is Hy" nie. Al werk die Heilige Gees op onnaspeurlike wyse, dáárom is Hy nog nie 'n onbekende nie. Ons ken Hom, altans ons kan Hom leer ken. Nie omdat ons in onsself die vermoë sou hê om Hom te deurgrond nie, maar omdat Hy Homself aan ons te kenne gegee het. Hy het gespreek.

Hier word 'n verlede deelwoord gebruik. Daarmee is nie gesê dat die spreke van die Heilige Gees tot die verlede behoort nie; ons het vroeër gesien dat die werk van die Gees van God aan ons altyd opnuut begin. Maar ook in die verlede was daar 'n spreke van die Heilige Gees, 'n selfopenbaring van God en daarin is aan ons 'n herkenningsmiddel geskenk. Hy het gespreek en aan die spreke in die verlede het ons 'n norm en 'n houvas vir hede en toekoms.

God het Hom openbaar deur die Woord. 'n God wat Hom nie openbaar het nie kon nie deur ons aanbid word nie, sou geen God wees wat liefde vra nie, was self geen Liefde nie. Dog 'n God wat Hom uiterlik openbaar het deur skepping en katastrofe, sou aan ons onbekend gebly bet. God in sy volle heerlikheid kan ons nie sien sonder om te sterwe nie; God in sy selfontlediging kan ons nie as God

herken nie. Dan bly daar inderdaad niks anders oor nie as dat God self sy eie koms na die mens kommentarieer nie: *Hy het gespreek deur die profete.* Die werk van die Heilige Gees is die uitleg van die versoening in Christus, deur God.

Die brief aan die Hebreërs sê dat God in die voortyd baiekeer en op baie maniere tot die vadere gespreek het deur die profete. Inderdaad hoor ons van baie maniere waarop God tot die mense gespreek het. Mens vind drome vermeld en visioene, ekstatiese ervaringe en misterieuse stemme; maar soms word ook orakelwerktuie gebruik waarvan die prinsiepe die lot en die dobbelsteen is. Al lyk die laaste vir ons besonder ongeestelik, mag ons nie ontken dat God ook die lot en die dobbelsteen kan gebruik nie. In verreweg die meeste gevalle kan ons die spreke van God die beste omskryf deur dit te vergelyk met 'n innerlike stem in die hart van die mens, soms ook met 'n onmiddelike, onafleidbare sekerheid. As die profeet Samuel die seuns van Isai een vir een monster, onderbreek God telkens korrigerend die gedagtegang van die profeet. Hier is geen plek vir orakeltegniek of parapsigologiese voorvalle nie: ons kan hier nie van iets anders as van 'n inwendige stem praat nie.

By dit alles bly die hoofsaak dat God gespreek het. Die profetiese woord kan alleen bestaan omdat daar 'n goddelike Woord is. Gods spreke gaan die van die profeet vooraf. Vandaar dat onophoudelik in die profetiese boeke van die Ou Testament die formule voorkom: So het die HERE gespreek. Gewoonlik, selfs in die Afrikaanse vertaling word die sinsnede weergegee met: So spreek die HERE. Dit neem iets essensieels weg. Deur die verlede tyd „so het die HERE gespreek" word onmiskenbaar aangedui dat aan die spreke van die profeet, die spreke van God voorafgegaan het. Die profeet is in die eerste plek iemand tot wie gespreek

is en wat geluister het. Die gebruiklike onjuiste vertaling suggereer dat die spreke van God met die van die profeet saamval. Dit is egter veeleer die pretensie van die valse profete. By die valse profete is dit so dat, deur die feit dat hulle spreek, 'n Godswoord tot stand kom; die ware profeet spreek omdat 'n Godswoord tot hom gekom het. Die valse profeet roep 'n profesie in die lewe; die profesie maak die ware profeet.

Vandaar ook dat die Hebreeuse woord vir profeet eintlik 'n verlede deelwoord in die passiewe vorm is. Die eintlike betekenis is blykbaar die van „geroepene"; mens kan die woord vergelyk met die latynse advocatus wat dieselfde grondbetekenis het. Soos die advocatus deur die party in die proses ingelig word, so voer die profeet namens God die woord, maar alleen wanneer en in soverre God hom ingelig en hom die woorde in die mond gelê het.

As profeet 'n passiewe begrip is, is dit ook duidelik dat die profete se amp nie aan 'n persoon gebonde is nie. Vandaar dat vir die vraag na die gesag van 'n Godswoord, die persoon van die spreker van minder betekenis is. Die anonimiteit van 'n groot deel van die Heilige Skrif is hiervan 'n teken. Die konsekwensie daarvan is, dat as miskien aangetoon kan word dat 'n bepaalde gedeelte bv. uit Jesaja „oneg" is, dit wil sê nie uit die mond van Jesaja die tydgenoot van Hiskia opgeteken is nie, daarmee nog niks gesê is omtrent die goddelike gesag van so 'n gedeelte nie. God is immers in sy openbaring nie aan Jesaja gebonde nie. Van die teologiese waarde van 'n bepaalde Bybelgedeelte kan die datering en toewysing niks afdoen nie. Hierdie eenvoudige, byna vanselfsprekende waarheid is in die heftige diskussies oor skrifgesag en literêre kritiek, veels te veel vergeet.

Maar daarmee het ons iets te ver vooruit gespring. Ons keer terug na die onderskeiding wat ons gemaak het tussen die Woord wat God tot die profete gespreek het en hulle vertolking daarvan vir die ore van hulle tydgenote. Die vermelding van so 'n onderskeid maak baie kriewelrig. Tog moet mens altyd weer in die oog hou dat die profeet as profeet deur ons nooit herken sal word buite die geloof om nie. Dit wil dus sê dat ons vertrou, sonder om dit te kan kontroleer, dat niks wesenliks uitgeval het toe die profeet die Woord van God in menslike woorde vertolk het nie. Niks wesenliks het uitgeval nie; maar nietemin het dit 'n mensewoord geword. Dit sou ons met die diepste wantroue moet vervul, as dit nie was dat die Heilige Gees self ons by die aanhoor van die profetewoord die sekerheid skenk dat dit inderdaad die Woord van God is nie.

Dan moet ons ook wel aanneem dat God sy profete nie met die onuitspreeklike Godswoord alleen laat staan het nie, maar deur sy Heilige Gees ook gehelp het by die vertolking daarvan. So is dus die „spreke deur die profete" opsigself reeds, afgesien nog van die inhoud van die woord, 'n voorafskaduwing van die menswording van die Seun: immers by elke profetiese woord gaan die Heilige Gees in op die beperkthede van ons menslike bestaan. Wat een en ondeelbaar is by God in die ewigheid, word by ons ontleed in teenstellinge, opeenvolginge en kausaliteite. Vandaar dat ons telkens in die war raak as ons van die uiteensettinge wil teruggaan na die ewigheid. En daarom, hoe kriewelrig dit ons ook al maak, sien ons ons ook wel gedwonge om 'n ruimte oop te laat tussen die Woord wat tot die profeet gekom het en die woord wat hy spreek. Dit is die verhouding tussen 'n liggaam en die projeksie daarvan op 'n plat vlak: die een is 'n getroue vertolking van die

ander, maar dit is tog anders. Dit is die verskil tussen aanskouing en geloof.

As die profeet 'n luisteraar en vertolker is, dan volg daaruit natuurlik ook dat hy die taal van sy tyd spreek. So goed as wat daar in die populêre opvattinge oor die omwandeling van Jesus op aarde heel wat docetisme skuil, soos ons in 'n vorige hoofstuk gesien het, net soseer is dit 'n vorm van docetisme om nie te wil erken nie, dat die profete in hulle denkbeelde oor natuur en geskiedenis op velerlei wyse deur hulle tyd en verlede bepaal word. Wie die „dae" van Genesis I wil „red" of „handhaaf" is in werklikheid 'n docetiese ketter — vandaar natuurlik dat mens so in die kringe tot ketterjagtery geneig is —; wie op grond van die „dae" Genesis I aanval, ken van die Christendom alleen die docetiese karikatuur en behoort hom eers beter te laat voorlig.

God die Heilige Gees gaan in op die toestand waarin ons mense verkeer. Ons lewe in die tyd wat in die menslike samelewing die vorm van geskiedenis aanneem. Daarmee hou ook die Godsopenbaring rekening. Dit beteken nie dat God Hom deur die geskiedenis die wet laat voorskryf nie, maar wel dat Hy in sy liefde rekening hou met die maat van ons verlorenheid. So kan ons dan opmerk dat daar 'n betrekking deur God gestel is tussen die tyd en die Godswoord wat in die tyd gespreek word. Daar is 'n hoëre en 'n laere in die openbaring van God. Dit beteken nie dat God verander, of dat sy wil 'n ander rigting inslaan nie, dog alleen dat Hy sy Woord nie in 'n psigiese lugleegte uitspreek nie; Hy hou rekening met die situasie waarin sy woord kom. Daar hierdie situasie mede bepaal is deur die vroeëre Godswoorde, sal mens oor die algemeen 'n stygende lyn in die Godsopenbaring moet verwag.

Dis opvallend sodra ons die vernaamste indeling van die Godswoorde nader beskou. Ons onderskei die Ou van die Nuwe Verbond. Al is albei deur God gegee, beteken dit nie dat hulle gelykwaardig is nie. Ons nader die woorde van die Ou Verbond alleen deur bemiddeling van die Nuwe. Buite Christus om sou die Ou Testament vir ons alleen historiese betekenis kan hê.

Daarom moet ons die Ou Testament ook in die lig van die Nuwe beskou. Dit beteken dat die Nuwe vir ons die norm van die Oue is. As daar iets in die Oue is wat nie aan die norm voldoen nie, dan moet ons dit met rus laat. Dit is ongeoorloofd om van die Nuwe Verbond in hoër beroep te gaan by die Oue. Dit is nie raadsaam om trekke uit die Ou Verbond wat nie in die nuwe opgeneem is nie, regstreeks op ons lewe te gaan toepas nie.

Maar ook binne die kring van die Ou Verbond kan ons die voortgang en styging van die Godsopenbaring bemerk. Die menigmaal misverstane woord „oog vir oog en tand vir tand" is 'n inperking van Godsweë van die ongebreidelde wraaksug wat 'n man wil doodslaan terwille van 'n wond. Teen dié agtergrond gesien beteken die Godswoord 'n geweldige eis tot selfbeheersing. Dog as mens sover kom dat mens meen dat jy aan die Godswoord kan voldoen, dan hoor mens in dieselfde Ou Testament 'n nuwe eis: As jou vyand honger het, gee hom brood om te eet en as hy dors het, gee hom water om te drink.

Natuurlik moet mens op die hoogte wees van die historiese situasie waarin 'n bepaalde Godswoord gespreek is om hierdie styging te kan opmerk. Waarheid en waarde van die Godswoord lê nie soseer in die oorgelewerde woorde self, as in die verhouding van hierdie woorde tot die mense en toestande waartoe en waarin hierdie woorde vir die

eerste keer gespreek is nie. Vandaar dat die Godswoorde, losgemaak van hulle oorspronklike omgewing, mekaar skynbaar teëspreek. Vandaar dat in een en dieselfde hoofstuk eensdeels gesê kan word dat God berou had dat Hy Saul koning gemaak het en andersinds, dat God geen mens is dat iets hom sou berou nie.

Die Godswoord is deur die profete vertolk en die profetewoord is op skrif gestel. Dit spreek vanself dat ons hier die woord profeet in wyer sin gebruik as wat gewoonlik gedoen word. Onder profete verstaan ons hier alle mense tot wie die Woord van God gekom het en wat dit vir die ore van die mense vertolk het. Dus ook wetgewers en psalmdigters, ook evangeliste en briefskrywers. Die Bybel is die skriftelike neerslag van die prediking. Selfs al is in sommige gevalle prediker en te boeksteller een en dieselfde persoon, neem dit nie weg dat die gesproke woord die geskrewe voorafgaan nie.

Dit het sy betekenis om dit telkens weer te oordink. Want anders gaan ons die Bybel verkeerd banteer. Mens is dan geneig om aan elke uitspraak daarin gelyke waarde toe te ken en bowe-al vergeet mens dat die waarheid van die Godswoord soos ons reeds opgemerk het, nie in die woorde as sodanig lê nie, maar in die verhonding tussen hierdie woorde en die situasie. Dan maak mens die Bybel tot 'n wetboek in die moderne sin van die woord. Hierdie soort kettery word gewoonlik biblisisme genoem en is nie so onskuldig as wat mens oppervlakkig sou dink nie.

Daarmee is gewoonlik verbonde die leer omtrent die woordelike en soms ook letterlike inspirasie van die Heilige Skrif. Dit verplaas die werking van die Heilige Gees van die profete na hulle leerlinge, die Bybelskrywers. Ons wil liewer met die Nederlandse geloofsbelydenis in Gods bevel

tot optekening van die openbaring 'n daad van die liefderyke voorsorg van God sien, sonder dat daaruit sou kan voortvloei dat die geskrewe woord vereenselwig sou kan word met die gesproke woord. So goed as wat ons 'n sekere ruimte moes aanneem tussen die Godswoord wat tot die profete gekom het en die vertolking wat daarvan deur die profete in hulle prediking gegee is, net so goed bestaan daar 'n sekere ruimte tussen die gepredikte woord en die neerslag daarvan in die Heilige Skrif. Ook hier kan enkel die geloof ons help: dit vind in die getuienis van die Heilige Gees in ons harte die sekerheid dat by die optekening geen wesenlike dinge uitgeval het nie. Voorts kan ons soms deur onderlinge vergelyking van die skriftelike oorleweringe trag om digter by die oorspronklike gesproke woord te kom.

Op gevaar af van vervelend te word moet ons nou nog op 'n derde ruimte wys. Ons het van geen enkele Bybelgedeelte die oorspronklike oorkonde nie; alles wat ons besit is afskrifte van afskrifte. Ook daarin lê 'n moontlikheid van onderskeiding tussen wat ons het en die oorspronklike woord. Dog hier kan altans heelwat bereik word deur nasporing en vergelyking. Die ruimte kan beter gekontroleer word as die een wat ons vroeër aangedui het.

Met die drie ruimtes kom derhalwe drie vorms van ondersoek ooreen.

Die ruimte tussen afskrif en origineel probeer ons oorbrug met die tekskritiek. Die woord is ongelukkig en het heelwat misverstand veroorsaak. Nie alleen is die woord krittek in die vulgêre sin verstaan nie, maar die dwaling is ook deur die term verwek, dat ons die teks van die Heilige Skrif het. Die wetenskap van die tekskritiek beoog niks anders nie as om hierdie teks te soek. 'n Beter naam sou dus wees: teksvasstelling.

In die ruimte tussen optekening en prediking gaan die literêre kritiek aan die werk. Die Angel-Saksiese wêreld noem dit met 'n baie sonderlinge term „higher criticism." Die doel daarvan is dus om vas te stel in watter situasie 'n bepaalde woord gespreek is en die verhouding tussen woord en situasie na te gaan. Reeds vroeër het ons gesien dat die uitkomste van die ondersoek niks kan afdoen aan die gesag wat die Godswoord as sodanig het nie. God is nie aan 'n persoon gebonde nie.

Tenslotte sal die teologiese kritiek probeer om van die vertolking van die openbaring deur die profeet terug te gaan na die openbaring self. Dit is natuurlik 'n baie haglike onderneming. Telkens kom daarby die vraag op of dit wat ons doen wel geoorloofd is, maar telkens sien ons ons ook wel gedwonge om hierdie werk te begin. Sodra ons sê: Die begin van die roepingsvisioen van Jesaja („In die sterfjaar van koning Ussia, het ek die HERE sien sit op 'n hoë en verhewe troon") is nie in stryd met die woord van Johannes, dat niemand God ooit gesien het nie — sodra ons dit sê, het ons van die vertolking van Jesaja teruggegaan na die ervaring van Jesaja en het ons sodoende theologiese Bybelkritiek beoefen.

Die doel van al die ondersoek is dus in feite niks anders nie as om uit te kom by dit wat die Credo bely: *Die Heilige Gees het gespreek deur die profete.* Soos dit by 'n egte doel te verwag is, word ook dit nooit volkome bereik nie. Mens moet sekerlik ook nie dink dat ons ondersoek ooit sal kan vasstel, dat die Heilige Gees op die en die bepaalde oomblik en op hierdie en daardie bepaalde plek aan die werk was nie. Ons ondersoek beweeg hom slegs in die ruimtes wat die feit, dat die openbaring aan mense gegee is, wel moes skep. Dit is dus in feite negatief: dit ruim hindernisse

uit die weg. Die positiewe is 'n saak van belydenis, van geloof.

Ons dopeling het van al die ondersoek baie min geweet. Die teoloë van sy tyd wel. Vir hulle was dit volkome duidelik dat elke prediking in die Christelike Kerk bewus of onbewus die drie soorte van kritiek veronderstel. Immers mens praat oor 'n teks: dan moet mens weet hoe die teks lui, wat sy bedoeling is en wat sy betekenis. Maar vir die dopeling was dit voldoende dat hy die prediking van die Evangelie van Jesus Christus hoor en die Heilige Gees in sy hart daarop amen sê.

By die dopeling het vermoedelik die vraag ook nie opgekom of die Heilige Gees nie ook gespreek het deur die heidense digters en wysgere nie. Hy het die heidendom geken; daarom was dit vir hom geen vraag nie. Ons wat dit nie ken nie, stel die vraag wel. Baie beskou dit onwaarskynlik dat God Hom eeue lank net met die klein Israelitiese volk sou bemoei het.

Dit is natuurlik ook nie die geval nie. God het al die eeue deur die lot van alle volke bepaal. Maar die heilswerk wat in Christus volbring sou word, is in Israel voorberei. Waarom juis daar? Omdat mens tog êrens moet begin as mens die geheel wil ophef. Die oor van 'n kruik sit altyd op 'n bepaalde plek aan die nek vas, sonder dat hierdie plek op sigself van die res van die ring verskil. God het nou eenmaal bepaal dat Christus te Jerusalem en te midde van die Joodse volk die kruisdood sou ly. Daarom moes Israel ook die uitverkore volk word. Christus was geen Israeliet omdat Israel die uitverkore volk was nie, maar Israel was die uitverkore volk omdat Christus 'n Israeliet sou wees.

Maar waarom nou juis 'n Israeliet? Agter die vraag skuil die verwondering, opgewek deur die Joodse volk soos ons dit ken en ook die latente anti-semitisme wat die vloek van ons eeu is.

„How odd
of God
to choose
the Jews."

Daarop gee 'n tweede versie antwoord:

„But not so odd
as those who choose
a Jewish God,
yet spurn the Jews."

Dit is nie die regte antwoord nie, want ons het nie ons God gekies nie. Hy kies ons. Veel beter kan mens oordink dat, as dit Gods besluit gewees het dat sy Seun te Nymegen gekruisig sou wees, die Bataviere dan in stede van uit die geskiedenis te verdwyn, voetveeg van die hele wêreld sou gewees het en in daad en lot dit wat Israel nou twintig eeue al is.

Hoofstuk XIII

TEOLOGIESE INTERMEZZO

Ons het reeds gespreek oor die leerstuk van die drie-enigheid van God. Ons het dit slegs in die verbygaan gedoen, omdat die term nie altyd te vermy was nie. Die Credo spreek nie met soveel woorde daaroor nie, maar aangesien die Credo so goed as die Twaalf Artikels trinitaries gebou is, behoort ons tog enige aandag te skenk aan die feit dat die Kerk bely dat God drie-enig is.

Daarby vergeet ons egter nie dat hierdie belydenis bykans toevallig voortkom uit wat die dopeling uitspreek omtrent die Vader, die Seun en die Heilige Gees nie. Die Kerk het sonder opset uitgekom by die leer van die heilige Drievuldigheid. Anders sou mens geneig wees om daar enigsins wantrouig teenoor te staan. Woorde soos spekulasie, filosofeem en teologoumenon het nou eenmaal 'n gispende klank. Die belydenis van die Triniteit sou weerloos teenoor hierdie bitsige terme staan as dit nie ongevraagd uit die Christelike geloofslewe self opgebloei het nie.

Die kerklike jaarindeling het dit fraai uitgedruk toe dit die Sondag Trinitatis, die Drievuldigheidssondag, heeltemal aan die einde van die reeks van die Christelike feesdae gestel het. Eers nadat die Kerk Kersfees, Paasfees en Pinkster gevier het, kan gespreek word van die Drie-eenheid van God. Mens begin nie by die Drie-eenheid om vervolgens die aandag te bepaal by die Vader, Seun of Heilige Gees nie, maar as mens feitlik alles gesê het wat gesê kan word, dan vat mens dit alles nog eenmaal saam in 'n oorslag van rede en verrukking. Hierdie belydenis is dus nie die uitgangspunt nie, maar eindpunt.

Wanneer derhalwe dit wat ons in die vorige hoofstukke bespreek het, ons nie bring tot iets wat op die oud-kerklike belydenis van die Drie-eenheid van God lyk nie, dan sal hierdie hoofstuk ons nie verder help nie. Dit mag dit selfs nie doen nie. Want 'n „beskouing omtrent God" wat nie in alle dele afhanklik is van wat die Kerk in die Skrif gevind het, mag onder ons geen verblyf vind nie. Ook al lyk dit in terminologie na die tweelingbroer van die kerklike lofsang, behoort dit aan 'n ander huis; dit kom nie uit die Vaderhuis nie, dit ken Hom wat ons broeder wil word, nie, dit het die stem van die Trooster nie gehoor nie.

Daarom moet ons geen poging aanwend om die drie-eenheid van God uit sy wese af te lei nie. Dat baie groot figure uit die geskiedenis van die Christelike Kerk dit wel probeer het, regverdig so 'n strewe nie. Mens kan die diepste eerbied vir Augustinus hê en nietemin besware bly koester teen 'n beskouing wat die Triniteit verklaar as bestaande uit Hom wat liefhet, Hom wat bemin word en die Liefde as die betrekking tussen die twee. Afgesien nog van die vraag of hier geen afbreuk gedoen word aan die wesenlike misterie nie, is dit duidelik dat hierdie tog min of meer altyd onpersoonlike „betrekking", iets heeltemal anders is as die lewende persoon wat ons as „Trooster" of „Besieler" tegemoet getree het.

Nog baie meer besware kleef aan beskouinge soos bv. van Thomas van Aquino wat aan die Vader die mag, aan die Seun die wysheid en aan die Heilige Gees die goedheid toeken. Hier kom onverhoeds weer iets van die suiwer menslike, heidense gedagte na vore, dat die mag die eerste in die Godheid sou wees. Bonaventura ken aan die Vader die eenheid, aan die Seun die waarheid en aan die Heilige Gees die goedheid toe. Dit is meer filosofies georiënteer as

die Aquinatiese beskouing, maar is daarom nog nie aanneemliker nie. Ons moet liewer met die Nederlandse geloofsbelydenis die lofsang probeer handhaaf: „. . . . want Hulle is aldrie één in waarheid, in moontheid, in goedheid en barmhartigheid." Hier is geen sprake van 'n verdeling wat maklik tot 'n identifikasie van eienskap en persoon kan lei nie. Hier bly die misterie misterie, maar word onthul as heilsgeheim.

Dikwels word in die verband die woord van die Kerkvader aangehaal dat die dogma van die Drieëenheid geformuleer is, nie om daarmee iets te sê nie maar sodat mens nie sou hoef te swyg nie. Mens kan hiermee in soverre instem, dat die Christelike Kerk inderdaad nie die pretensie het om die wese van God te deurgrond nie; maar hierdie beskeidenheid kon baie goed deur swye tot uitdrukking gebring geword het, dit wil sê deur 'n negatiewe formulering. In werklikheid steek daar wel iets meer in die Triniteitsleer. Soos ons reeds aangedui het, onthul dit die misterie as heilsgeheim. Dit is meer as swye, dit is getuig en jubel. Dit verklaar die anders raaiselagtige verskynsel dat die belydenis van die Drievuldigheid, selfs waar dit in naakte en dorre terme geformuleer is, op die een of ander wyse altyd by ons sekere snare laat tril en tot himniese vervoering lok:

„God in three Persons, blessèd Trinity!"

Eintlik het ons dit reeds vroeër opgemerk toe ons gesê het dat die Godheid van Christus en die Godheid van die Heilige Gees aan die mens geen twyfel oorlaat omtrent sy saligheid nie. Dit kan egter geen kwaad doen om dit nogeens te herhaal nie. Deur te bely dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees een is, spreek die Kerk tot die dopeling:

„Vrees niel Hy wat u hart beweeg het tot hierdie belydenis, Hy is een met Hom wat ù as u Heiland bely; en Hy wat Hom in liefde vir u oorgegee het aan die kruis is een met Hom wat u laat lewe en sterwe." So word die sekerheid van die heil vasgeanker in God self. Die geloof wat deur die Heilige Gees in ons hart gewek word, is geen droombeeld nie en die verlossing wat deur Jesus Christus teweeggebring is, is geen illusie nie. Wie die leer van die Drieeenheid loslaat, sal hom altyd weer teruggebring sien tot die martelende onsekerheid: Wat is die verhouding tussen die agtergrond van ons lewe en ons sedelike begrippe? 'n Asoffilosofie of nog moderner voorwendsel red ons nie daaruit nie.

Hieroor kan baie gesê word. As ons nie oppas nie, verval ons van die belydenis in 'n beskouing oor die hedendaagse filosofie en sy tekort. Dog dit is nie die grasige weiveld waar God sy kudde lei nie.

Kom ons nader daaraan wanneer ons die leer van die Heilige Drievuldigheid bestudeer? Ons Kerkboeke bevat ook die sogenaamde geloofsbelydenis van Atanasius, na die beginwoorde dikwels „Quicumque" genoem: „Vir wie salig wil wees, is veral nodig dat hy die algemene geloof hou; en een wat dit nie geheel en ongeskonde bewaar nie, sal sonder twyfel vir ewig in die verderf raak. Die algemene geloof nou is die volgende: Dat ons die enige God in die Drieheid en die Drieheid in die Eenheid eer; sonder om die persone te vermeng of die wese, die substansie te deel. Want dit is 'n ander persoon van die Vader, 'n ander van die Seun, 'n ander van die Heilige Gees; maar die Vader, die Seun en die Heilige Gees het een Godheid, gelyke eer en gelyke ewige heerlikheid. Hoedanig die Vader is, so-

danig is ook die Seun, sodanig is ook die Heilige Gees . . ."

Daar volg nog baie meer, maar dit is genoeg om 'n indruk te gee. Ook al weet mens min van kerk- en dogmengeskiedenis, verstaan mens tog onmiddellik dat hierdie belydenis uit heeltemal ander geestelike klimaat kom as die Credo. Nie dat die inhoud verskillend is nie; inderdaad gee die Quicumque niks anders as wat uit die oud-Christelike belydenis afgelei kan word nie. Dog in plaas van die sang aan die doopvont het die waarskuwing van die kerklike outoriteit gekom. Wie die aanhef hoor, sien die opgehewe vinger van Heeroom. Dit lyk selfs of ons al 'n sweem van die brandstapel kan ruik.

Dit is waar dat ook die Quicumque gesing is; daartoe het Karel die Grote sy deel bygedra. Die Anglikaanse Kerk „sing of sê" dit in die liturgie op die hoë feesdae en enkele ander besondere Sondae. Maar dit wil tog nie vlot nie. Dis moeilik om daarvoor warm te voel. Onwillekeurig kry mens medelye met die arme Bourgondiërs en Gote in Suid-Frankryk en Spanje, op wie hierdie strenge en strawwe bepalinge eerste gemunt was. As die aanhef maar anders was! Daar lê iets individualisties en egoisties in: wie verstandig is glo dit alles met die oog op sy saligheid. In werklikheid glo ons tog nie om salig te word nie, maar omdat ons salig word, daarom glo ons.

En dan die terme: persoon en substansie! Hoe meer mens jou daarin gaan verdiep des te moeiliker word dit. Van die Quicumque bestaan geen Griekse teks nie: dit het in die Weste ontstaan en is oorspronklik in die Latyn geskrywe. Wat hier „persoon" genoem word, is by die Griekse teoloë van Nicea en daarna „hypostase", waar die Quicumque van „substansie" spreek, praat die Grieke van „wese". Die verwarrende is nou dat die Griekse woord „hypostase" let-

terlik in Latyn vertaal „substantia" oplewer. Dit bewys wel hoe willekeurig die Westerse teoloë aan die „vertaal" gegaan het. Dit is dus nie raadsaam om aan die Latynse term te hang nie.

Die Griekse is duideliker: God is één Wese, dog ons ken drie „Hypostases" „Selfstandighede". Dit is tenminste 'n Bybelse uitdrukking (Hebreërs I : 3). Dit is 'n poging om 'n gemeenskaplike aanduiding te vind vir die drie name: Vader, Seun en Heilige Gees. Die vraag is egter of dit nodig is om die drie name op één noemer te plaas. Onvermydelik word die grootste gemene deler 'n abstraksie. Name het hulle meeste krag in die vokatief: die leer van die Drieeenheid kom, soos ons reeds gesien het, die beste tot sy reg in die liturgie, in aanroeping, lofprysing en seëning. Die dopeling weet dit baie goed: sy belydenis voer hom na die doopvont waar hy in die Christelike Kerk opgeneem word met die woorde: Ek doop u in die naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees.

Verder gaan hy in wese nie. Ons, in ons teologiese intermezzo kan nog baie vrae opwerp. So bv. of God drieënig genoem moet word in sy betrekking tot ons of ook in sy, in Homself rustende, syn. Die eerste word genoem met 'n term wat die hedendaagse leser miskien sal verbaas, ekonomiese Triniteit; die laaste ontologiese. Wie die ekonomiese opvatting aanhang, leer: God is vir ons één God wat ons ken as die Vader, die Seun en die Heilige Gees; wat God in sigself is, weet ons nie. Ons het alleen te doen met wat God vir ons is. Daarmee is nie ontken dat God vir homself Drieënig kan wees nie; daar is slegs gesê dat dit ons nie aangaan nie. Die ontologiese vertolking van hierdie Triniteitsleer daarenteë sien 'n gevaar in so'n onderskeiding tussen God-in-sigself en God-vir-ons: word hier

sodoende nie 'n ruimte gespan waarin die twyfel aan ons heil hom weer kan ontplooi nie?

Dit is duidelik dat albei beskouinge hulle reg het. Mens kan dan ook diepe respek hê vir die Heidelbergse Kategismus wat op die vraag: „Aangesien daar maar één enige goddelike Wese is, waarom noem u dan die drie, die Vader, die Seun en die Heilige Gees?" antwoord met die woorde: „Omdat God Hom so in sy Woord openbaar het dat hierdie drie onderskeie Persone die enige, waaragtige en ewige God is." Hierin is baie oopgelaat, maar die ruimte tussen God-vir-Homself en God-vir-ons is oorbrug deur die dankbare aanvaarding van die openbaring van God. Waarom sou ons eintlik meer soek as wat hier staan?

Maar die teenwerpinge! Goed, laat ons 'n paar van die mees gebruiklikes daarvan onder oënskou neem.

„Een is nie drie en drie is nie één nie!" Maar hoe is dit by die eerste wat God volgens die Bybel geskape het, die lig? Ons onderskei ligbron, ligstraal en die beeld van die lig wat gevorm word op ons netvlies. Tog sê ons gewoonlik: Ek sien 'n lig. Hoeveel ligte? Een. Waarom onderskei ons dan die drie as daar maar een is? Omdat hier een drie is en drie een.

En hoe staan dit met die laaste skeppingswerk van God, die mens? Ons onderskei in die reël tussen liggaam en siel. Is ek 'n liggaam wat in besit is van 'n siel? Of is ek 'n siel wat in besit is van 'n liggaam? Ek is siel en liggaam en nogtans een wese. Is een twee en twee een? Hier blykbaar wel.

Wanneer die gebruiklike psigologie in die mens onderskei tussen gevoel, wil en verstand bedoel dit daarmee nie dat die menslike siel in hierdie drie uiteenval nie; die siel is

geheel in al wat dit voel, wil en verstaan. Bowendien is daar geen sielsopenbaring waarin die drie komponente, om hulle so gemaklikheidshalwe vir 'n oomblik te noem, nie elkeen hulle rol speel nie. Ook hier is weer enkel- en meervoud tegelyk aanwesig.

Die rekenkundige beswaar gaan natuurlik uit van die gedagte dat die rekenkunde by God in die hemel tot dieselfde resultate lei as by ons op aarde; dit is die vraag; maar uit die voorbeelde wat ons uitgekies het kan in elk geval blyk dat ook die aardse rekenkunde sy absolute geldigheid verloor as dit oor so-iets skoons as die lig of oor so-iets geheimsinnigs as die mens gaan.

„Die wese van God kan nie in begrippe saamgevat word nie!" Inderdaad nie en die kerklike leer van die Drieëenheid is dan ook soos ons reeds gesê het, 'n poging om tot uitdrukkring te bring dat God onbegryplik is. Die persoon wat met meer aplomb as insig die Kerk 'n verwyt maak van sy „persoonlike Godsvoorstelling" en op grond van die onkenbaarheid van God alle spreke oor God as 'n persoon 'n vorm van beeldediens ag, behoort dieselfde Kerk luidkeels te prys om sy leer van die Drieëenheid. Immers die bedoeling is tog seker nie dat God minder sou wees as wat uitgedruk is deur die woord „persoonlikheid" nie, dog meer; anders sou die mens meer wees as God. As mens oor God wil spreek as die „onpersoonlike" dan bedoel mens daarmee tog die „bowe-persoonlike" en nie die „benedepersoonlike" nie. Die „bowe-persoonlike karakter" word tot uitdrukking gebring deur die leer van die Triniteit.

Om misverstand te voorkom moet nogeens gesê word dat die bedoeling van die leerstuk van die Drieëenheid natuurlik nie is om iets aangaande die bowe-persoonlike in God tot uitdrukking te bring nie. Oor die werklike bedoeling van

die dogma het ons vroeër gespreek: dit is die troos vir die gemoed wat hom twyfelend afvra of die ewige Skepper wel een is met die liefderyke Heiland en of die Christus wat met die dissipels gespreek het, wel dieselfde is as die een wat aan my verkondig word. Al die ander sake wat ons nog miskien ook in die uitsprake van die Kerk oor die heilige Drievuldigheid kan ontdek, behoort tot dit wat ons toegewerp word as ons die aandag rig op die koningskap van God en die seën wat dit aan ons siel skenk.

En daarmee is tewens ook die derde teenwerping beantwoord: „Waarom moet dit so ingewikkeld wees?" Dit hoef heeltemal nie ingewikkeld te wees nie en die hele teologiese intermezzo sou volkome oorbodig gewees het as daar nie soveel teorieë en ketterye opgeduik het nie. As mens nie telkens probeer om 'n wig in te dryf tusen God en sy openbaring in Jesus Christus, tussen Jesus Christus en die prediking van die Kerk nie, dan sou mens altyd kon volstaan met die belydenis: Ek glo in God die Vader en in Jesus Christus sy Seun en in die Heilige Gees. Dan sou die Kerk altyd kon seën met die woorde van die apostel: Die genade van ons Here Jesus Christus en die liefde van God en die gemeenskap van die Heilige Gees sy met julle almal.

Hoofstuk XIV

DIE KERK

En een heilige, algemene en Apostoliese Kerk.

Stilistties is hier iets nie in orde nie. 'n Skoolseun sou ongetwyfeld 'n goeie blou of rooi streep kry bij 'n dergelike saamkoppeling van sinne. Tot en met die uitspraak wat ons nou moet behandel, vorm die Credo een lang sin. Die werkwoord daarin is „ek glo" en dit is tot nog toe gekonstrueer met behulp van die voorsetsel „in": *„Ek glo in één God . . . en in één Here en in die Heilige Gees."* Daarop kan volgens alle reëls van 'n goeie stylleer nooit volg: *en één . . . Kerk* nie. Die voorsetsel kan in so 'n geval wissel; as die Credo deurgegaan het met „en aan één Kerk" dan sou die geheel miskien effe na skool of stadhuis geruik het, maar daarop sou niks aan te merk gewees het nie. Nou skort daar egter iets.

Daarby kom dat in Afrikaans die woord „glo" sonder voorsetsel gebruik, iets heeltemal anders beteken as wat hier bedoel is. „Ek glo hom" beteken: ek vertrou dat wat hy sê, eerlik bedoel is. „Ek glo dit" wil sê: Ek beskou dit as waarheid. Geeneen van die twee betekenisse pas hier nie. Dit is verleidelik om eersgenoemde wel as van toepassing te beskou en te verklaar: die belydenis spreek hier uit dat wat die Kerk predik, eerlik bedoel is; deur daarvan uit te gaan sou mens 'n hele leer oor die Kerk kon ontwikkel. Dog as dit die bedoeling gewees het, dan was dit nie nodig om by die woord Kerk al die byvoeglike naamwoorde te plaas nie: *heilig, algemeen en Apostolies.*

Om met die laaste moeilikheid te begin: ons het by die

eienaardige gebruik van die woord „glo" ongetwyfeld te doen met 'n Graesisme. As ons teruggaan na die Grieks is ons geneig om die woorde as volg weer te gee: „Ek glo dat daar één heilige, algemene en Apostoliese Kerk bestaan". Daarby het ons dan gebruik gemaak van 'n verbleekte skakering van die werkwoord „glo". So onpersoonlik mag ons die bedoeling van die belydenis nie vertolk nie. 'n Kloekmoedige vertaling kom nader aan die wesenlike betekenis: „Vir my bestaan daar slegs één Kerk; dit is heilig, algemeen en Apostolies."

Maar die eerste moeilikheid, die slegte sintaktiese verbinding tussen al wat voorafgaan en die sinsnede oor die Kerk bly ook in die Grieks bestaan. Dit behoort baie wesenlik tot die Credo. Of dit so bedoel is, kan moeilik meer uitgemaak word, maar die slegte verbinding kan as teken van 'n diepere moeilikheid geld. As oor die Kerk gespreek moet word, dan skort daar iets en dit nie alleen in die sinsbou nie.

Mens sou heerlik oor die Kerk kan spreek en sing.

Daarvoor hoef mens nie eers na die Anglikane of Gertrud von le Fort te gaan nie. Mens kan jou ook bepaal tot ons eie psalmberyming:

> En wie op aarde U ken en vrees, O HERE.
> Hul noem ek groot . . .

Of met dieper toon:

> Maar laat om my beskaamd nooit staan
> wie op U wag . . .

En waarom sou ons aarsel om die oorbekende hier aan te haal; die eeue kon dit nie banaal maak nie:

Hoe salig is die volk wat luister na U woord,
hul wandel in die lig wat van U afstraal voort.
Hul sal hul in u diens, waaraan hul toegewy is,
die ganse dag verheug . . .

Inderdaad mens sou niks liewer wou hê, as om so deur te gaan nie. En dit kan ook, solank ons spreek oor die Kerk soos dit volgens die bedoeling van God moet wees. Maar die moed begewe ons as ons oog val op die Kerk soos dit deur die eeue heen in die geskiedenis vertoon is. So 'n groot afstand wat daar is tussen die mens wat geskape is om die beeld van God te dra en die mens wat geval het, so 'n groot afstand is daar tussen die Kerk volgens sy roeping en die Kerk volgens sy verskyning.

Maar die gevalle mens bly nieteenstaande sy sonde 'n skepsel van God, en die Kerk ua sy verskyning verwys, al is dit dan net by wyse van kontras, na wat dit volgens sy roeping behoort te wees. Daarom wil ons hier, waar ons geen geskiedenis of sosiologie beoefen nie, maar na die dopeling luister, die Kerk sien na sy roeping. Dit wil sê ons spreek oor die Kerk in geloof.

Die Credo het begin met die woorde: *Ek glo*. Dit moet ons juis hier nooit vergeet nie. Die Kerk is voorwerp van die geloof en nie van aanskouing nie. Die moeilikheid is egter dat daar ook heelwat is om te aanskou; en dit is dit wat ons geloof moeilik maak. Dit sou makliker wees om te glo aan die triomferende gemeenskap van engele en saliges by God. Dog dit word van ons geverg om met geloof te nader tot 'n Kerk, tot iets wat hom op aarde bevind en wat ons telkens pynlik daaraan herinner. Dit word nou wel duidelik waarom daar iets skort tussen die artikels wat spreek oor die geloof in God die Vader, in Jesus Christus

en in die Heilige Gees, en die artikel wat oor die Kerk handel. Waar aanskouing is, daar is geen geloof nodig nie; waar geen aanskouing is nie, daar mag die geloof hom ontplooi; maar hoe sal dit gaan waar die aanskouing die geloof telkens weerspreek?

Luther het eenmaal gesê: Daar is geloof met ervaring; daar is geloof sonder ervaring en daar is geloof teen alle ervaring in. Hierdie laaste is eers ten volle *geloof*. Wanneer ons die woord toepas op die artikel wat ons in die hoofstuk besighou, dan sien ons dat die belydenis omtrent die Kerk, feitlik die toetssteen is vir die vraag of mens werklik *glo*. Dit mag in 'n Westerse Protestantse omgewing miskien effens wonderlik klink, maar nader — in ruimte en tyd — aan Nicea is dit seker wel verstaan. Hoewel hulle seker bewus daarvan was dat daar iets skort, het hulle tog in een sin deurgegaan van die belydenis omtrent die Heilige Gees, na dié oor die Kerk.

In die geloof is die Kerk dus van bo af gesien as 'n gawe van God. 'n Gawe van God word nooit so ons eiendom dat dit ophou om eiendom van God te wees nie. So sien die belyer dus die Kerk, al is dit aan die mense oorgegee, nogtans as eiendom van die Here. Die woord „kerk" druk dit ook uit: dit beteken eintlik: „dit wat aan die Heer behoort". Die Kerk is die besitting van Christus op aarde. Met 'n Pauliniese woord sou mens kan sê: Die koloniale gebied van Christus.

Dog hiermee gaan ons nie verder deur nie, want die dopeling het Grieks gepraat. Die term wat hy gebruik het, dui net soos die Hebreeuse waarvan dit die weergawe is, 'n byeengeroepte vergadering aan. Die Kerk is 'n vergadering van mense wat deur 'n roepstem uit hulle gewone handeling

gehaal is. Die mense is in hulle gewone doen en late timmermans en leerlooiers en ook wanneer hulle in die vergadering verskyn, ruik mens nog wel aan hulle die geur van hulle beroepe. Maar hulle het nie vergader as timmermans en leerlooiers nie, maar as mense tot wie 'n roepstem uitgegaan het. Nie wat hulle self is nie, maar dit wat hulle byeengebring het, is die konstituerende in hulle vergadering.

So is dit met die Kerk. Ons Here het nou eenmaal snaakse gaste. Die geur van hulle daaglikse sfeer hang nog om hulle heen. Hulle is sondaars en die Fariseër kan nog steeds aan die spesifiseer gaan: rowers, onregverdiges, owerspelers. Maar nie dit wat ons is nie, maar dit wat ons byeengebring het is die wesenlike in ons gemeenskap. Die Kerk is saamgeroep; 'n stem het geklink; 'n Woord is gegee. Die Bybelboek wat die kerklike handelinge onder die Ou Verbond beskryf, word in die Hebreeus genoem: „En Hy het geroep". Die Kerk is daar omdat God hom saamgeroep het: die belangrike is dus uiteraard die Woord van God. Waar dit is, daar is die Kerk, daar is ons plek, daar geld dit om te luister.

Wanneer die „Kerk" soos ons nou net gesien het die eiendom van Christus is, dan is dit nou ook duidelik op watter wyse Hy die besit verwerf, handhaaf en regeer: deur sy Woord. Wanneer ons die insig vashou, word baie dinge vir ons vanself duidelik.

Die Kerk is *één*. Want daar is slegs een Heer en sy Woord is een en dieselfde aan almal: Volg My. Kom almal na My toe en Ek sal julle rus gee. Hierdie drinkbeker is die Nuwe Verbond in My bloed, wat vir u en vir baie vergiet is tot vergewing van sondes.

Die eenheid van die Christelike Kerk lê derhalwe in die eenheid van God. Dit is duidelik dat die eenheid van die

aanbidders van God voortvloei uit die feit, dat daar slegs een God is. Slegs een naam is onder die hemel gegee waardeur ons salig word; daaruit volg dat die aanbidders van die naam ook een is in Christus. Ons noem een en dieselfde God, Vader: dan is ons ook, al is dit ook teen wil en dank, mekaar se broers en susters. Ons vorm een huisgesin.

Dit is begryplik dat mens hierdie eenheid ook in die vorm van menslike organisasie tot uiting wil bring. Mens sou feitlik nooit iets anders kon verwag nie. Maar sodra mens die eenheid van die Kerk in die organisasie tot uitdrukking probeer bring, dreig daar gevare.

Die eerste fout is hierdie, dat die eenheid nie langer by God gesoek word nie maar by die mense. Dit het tot gevolg dat mens nie langer tevrede is met die een Woord van God wat tot ons almal spreek nie, maar ook na waarborge soek dat ons almal die Woord op gelyke wyse sal verstaan. Mens sluit dan die oë vir die verskeidenheid van vertolkings wat reeds in die Heilige Skrif aan ons geskenk is en vererg jou oor die verrassinge wat die luister van 'n ander kan oplewer. Daaruit kom teologiese twiste voort en uitbanninge en godsdiensoorloë. Hoe kan dit ook anders, waar mens by mense soek wat slegs by God gevind kan word? Wie God 'n te onbetroubare waarborg vir die eenheid van die Kerk ag, moet self wel 'n skeurmaker word. Wie nie bereid is om te *glo* in die eenheid van die Kerk teen alle beskouing in nie, kom onvermydelik tereg in die sekte.

Die tweede fout is skynbaar in teenstelling hiermee. Mens het geskrik vir die ellende wat kerkskeuring en ketterjagtery oor die hele wêreld gebring het en wil ten alle koste alles vermy wat tot iets dergeliks kan lei. Ten koste van alles wil mens die eenheid bewaar en mens vergeet dat die eenheid nie deur ons bewaar word nie, maar deur die

Woord van God. Verdraagsaamheid, gematigheid en agnostisisme neem dan die plek in van die wesenlike Christelike deugde, liefde, hoop en geloof. Dog waar die Woord van God nie langer regeer nie, daar is die eenheid 'n leë formaliteit. Die Kerk is geen sekte nie, maar die Kerk mag ewemin 'n buurtvereniging word.

So word dit wel duidelik dat die eenheid van die Kerk, geleë in God soos dit is, hier op aarde altyd 'n geloofspunt sal bly. Eers in die voleindiging sal die eenheid sigbaar wees. Solank as wat hierdie bedeling voortduur, bly ons sukkel aan die linker- of aan die regterkant. Dit klink effens wanhopig, maar die gedagte aan die voleindiging is 'n groot troos en rigsnoer vir ons daaglikse handeling.

Baie van wat ons omtrent die eenheid van die Kerk gevind het, is ook van toepassing op die *heiligheid* van die Kerk.

Die Kerk is heilig omdat dit deur God geheilig is: die heiligheid daarvan rus dus nie in homself nie, maar in God. God het die Kerk geheilig deur sy heilswerk. Immers, deur die offer van Christus is die Kerk aan God toegewy. Soos in Israel die altaar geheilig is deur 'n offerplegtigheid, so is deur die offer van Golgota, die Kerk heilig gemaak. By die altaarwyding het 'n offer te pas gekom om daardeur te demonstreer dat, hoewel die materiaal van die altaar uit heel gewone aardse stowwe bestaan ,die bouwerk tot 'n hoëre bestemming afgesonderd is. Die profane karakter sterf in die offer, die heilige bestaan begin. So bestaan die Kerk, wat sy materiaal betref, uit sondige mense maar deur die offer van Christus is die sonde tot niet gemaak en 'n nuwe heiligheid geskape.

Die heiligheid van die Kerk is dus die heiligheid wat ge-

skenk word in die vergewing van sondes. Dit is 'n soort heiligheid wat nie langs die weg van aardse, sedelike keuring waargeneem kan word nie. Dog waar niks die sedelike lewe meer benadeel as fatalisme nie, daar is dit duidelik dat die verbreking van die fatalisme, die vergewing van sonde, ook die begin van 'n worsteling om heiligheid sal wees. Daarom verwag ons dat in die Kerk 'n hoëre sedelikheid openbaar sal word as in die wêreld.

Die verwagting word nie altyd vervul nie. So goed as die eenheid is ook die heiligheid van die Kerk voorwerp van *geloof*. Wie die heiligheid van die Kerk nie soek in vergewing van sonde nie, gaan 'n aardse heiligheid forseer wat maklik in die teendeel daarvan kan omslaan en altyd die gevaar loop om te verword tot skynheiligheid. Langs watter weg mens ook al streef na 'n op sigself heilige Kerk, sal die resultaat altyd 'n smadelike mislukking bly.

Mens kan probeer om 'n Kerk van heiliges te vorm: 'n strenge tug sal onverbiddelik uitban elkeen wat dreig om die gemeenskap tot skande te maak. Maar wie gee die reg om te onderskei tussen ergerlike en ander sondes? En as so 'n onderskeid nie aangeneem word nie, hoe sal die een sondaar die ander kan oordeel? En wat word van die Christelike barmhartigheid as mens die openbare sondaars uitban? Hoe sal 'n gemeenskap die vergewing van sondes in Christus predik as dit self die sonde toereken? Die Christelike tug slaan om in Christelike blydskap sodra 'n sonde bely word. Die vreugde oor een sondaar wat hom bekeer laat die Kerk nie toe om hom oor sy naam van heiligheid onder die mense besorg te maak nie.

Dit beteken natuurlik nie dat die Kerk hom nie oor die lewe van sy lede moet bekommer nie; dit doen die Kerk sekerlik wel, dog nie terwille van haar heiligheid nie, maar

met die oog op hulle saligheid. Daarom is daar tug in die Kerk, die tug van liefde tot heil van die wat dreig om verlore te gaan. Dit spreek vanself dat dit 'n heeltemal ander karakter dra as die tug tot handhawing van die eie heiligheid.

Soos die eenheid, so sal ook die heiligheid van die Kerk eers in die voleindiging sigbaar word. Dit is egter geen voorwendsel nie; inteendeel, die wat waarlik tot die Kerk behoort, sien uit na hierdie voleinding met groot verlange en lewend in hierdie hoop, reinig hy hom van alle besmetting van die vlees en die gees.

Verder bely die dopeling van die Kerk dat sy *algemeen* is. Dit beteken dat die Kerk haar prediking tot alle mense rig en daarby niemand vantevore uitsluit nie. Alle teenstellinge wat by mense kan bestaan, verloor hulle geldigheid sodra die Evangelie aan die woord kom.

In die oudste Christendom het die woord „algemeen" waarskynlik in die besonder sy betekenis gehad ten opsigte van die onderskeid tussen Christene uit die Jodendom en Christene uit die heidene. Vir baie Jode, ook vir baie Christen-Jode was dit 'n moeilike punt dat heidene tot die Christelike gemeente toegelaat word, sonder om tot die Joodse lewenswyse verplig te word. Die omgang met 'n Christen uit die heidene was vir 'n wetsgetroue Christen-Jood 'n bron van verdrietighede: telkens was daar ergenisse en kanse om „verontreinig" te word en om jou te moet onderwerp aan 'n reeks van seremonies voor jy aan die tempeldiens of offerande kon deelneem. Dit is moontlik dat hierdie moeilikhede die aanleiding gegee het tot die stigting van sogenaamde „huisgemeentes". Die bestaan daarvan as afsonderlike gemeenskappe naas die plaaslike ge-

meente is deur die apostel Paulus aanvaar. Blykbaar het hy gedink dat die huisgemeente as sodanig nie in stryd was met die algemene karakter van die Kerk nie.

Ons ken, miskien tot nadeel van ons almal, geen Joods-Christelike gemeenskappe meer nie: die Jood wat Christen word, onderhou in die reël die voorvaderlike voorskrifte nie meer nie. Daarom sal die woord „algemeen" ons eerder aan ander teenstellinge laat dink. Ook die tussen man en vrou speel by ons in die Kerk geen duidelike rol meer nie: ons kan ons moeilik indink daarin dat daar vroeër afsonderlike mansreligies en net so goed vroueregies bestaan het. Ons teenstellinge is veeleer die wat bepaal word deur tale, rasse en klasse. Wat beteken die algemeenheid van die Kerk in die verband?

Ons kan die maklikste praat oor die taalverskil. Anders as die ou Grieke, ag ons ons eie taal nie as sodanig bo die van ander volke verhewe nie. Daarom kan ons moeilik meer besef watter revolusionêre daad die vertaling van die Griekse Bybel in die Latyn, Siries, Koptíes en Goties gewees het. Die vraag het opgekom: Hoe bewaar ons teenoor die taalverskil die algemeenheid van die Christelike Kerk?

Daarop sou mens goed kon antwoord: deur oral een en dieselfde taal in die kultus te handhaaf, naamlik die Grieks, wat immers oral deur die beskaafde mense verstaan is en in sy toenmalige vorm, die koinè „gemeenskaplike taal" genoem is. Dat dit nie so 'n onmoontlike denkbeeld was nie, toon die gebruik van die Latyn in die liturgie van die Rooms Katolieke Kerk.

Maar in die ooste het die beslissing anders geval: die Bybel is vertaal en dit het bykans onvermydelik ook die aanvaarding van die volkstaal in die liturgie en die prediking meegebring. Maar is die Grieks-sprekende stadsgenoot

nie deur die gebruik van Siries in die plaaslike Kerk van die Evangelie uitgesluit nie? Blykbaar was die opinie dat hierdie Grieks-sprekendes gerus hulle eie samekomste kon hou: onderskeidinge in die tale staan die algemeenheid van die Kerk nie in die weg nie.

Dieselfde beslissing het ook in die Reformatoriese tyd in die Nederlande geval. Hulle het voor die feit gestaan dat 'n groot deel van die land tweetalig was. Die oplossing is as volg gevind, dat orals waar dit nodig was, langsmekaar 'n Nederduits en 'n Waals Hervormde Gemeente gestig is. Die algemeenheid van die Kerk is gehandhaaf deur die gemeenskaplike Generale Sinode. Analoë verskynsels doen hulle ook voor in die groot stede van die verre Ooste.

Mag mens nou op dieselfde wyse handel ten aansien van die verskil tussen die rasse van die mensheid? Hierdie vraag is baie verskillend beantwoord. In lande waar mens nie of nouliks met vreemde rasse in aanraking kom, is die beslissing gou klaar: die kerk is algemeen, dus is die geboue daarvan ook vir elkeen toeganklik. In werklikheid begin mens weldra te aarsel. Daar is soms in die denke en gevoelens van verskillende rasse so 'n onderskeid, dat mens selfs waar die taal dieselfde is van twee verskillende wêrelde sou kan spreek. Daarby kom dan nog dat met rasverskil ook 'n groot kultuurverskil gepaard gaan, sodat die prediking wat vir die een groep van pas is vir die ander nie sou deug nie. Tenslotte moet mens ook rekening hou met die suiwer fisieke weersin wat die een ras soms by die ander opwek, hoe pynlik dit ookal mag wees. Die meeste blankes is nie daarvan bewus dat hulle vir die neus van die Asiatiese volke die geur van bedorwe botter afgee nie.

So is daar blykbaar aanleiding genoeg om die rasseverskil soos die taalverskil te behandel; die algemeenheid

van die Kerk hoef daaronder nie te ly nie. Hierdie kwessie word egter in hoë mate vertroebel deur die feit dat die rasseverskil in die reël gepaard gaan met superioriteitswaan van een van die twee betrokke groepe. 'n Dergelike eiewaan is natuurlik onchristelik en lei tot allerhande onchristelike dade ook in die Kerk. Sodra mens 'n vertikale skeiding gaan aanbring en gaan praat oor hoëre en laere rasse in stede van hulle horisontaal naasmekaar te laat, het 'n behoorlike oplossing van die vraagstuk onmoontlik geword.

Oor die klasseteenstelling kan ons kort wees. Die Kerk het haar al die eeue deur, min daarvan aangetrek. Die besondere plek wat die kerkgeboue, veral in die outyd, reserveer het vir amptenare en owerheidspersone, was 'n uiting van die positiewe houding wat die Kerk teenoor die owerheid inneem. Die Kerk eer in die owerheid die dienaars van God. solank mens nie oortuig daarvan is dat die teendeel die geval is nie. Dit bring egter nie mee dat die Kerk haar in 'n sosiale konflik aan die kant van die magtiges plaas nie. Dit kan nie ontken word dat dit dikwels plaasgevind het nie: maar net soveel gevalle van die teendeel bewys dat 'n dergelike houding nie uit die wese van die Kerk voortspruit nie.

Klasseverskil gaan gewoonlik gepaard met onderskeid in kultuurniveau. Mens sou dus kan vra of dit nie aanleiding kan gee tot die hou van afsonderlike dienste vir minder ontwikkeldes nie. Wie jeugdienste aanvaar, kan teen analfabetedienste moeilik beswaar maak. Dog minder ontwikkeling is nog nie minder begripsvermoë nie en een wat gereeld in stede preek, staan dikwels verstom oor die verregaande onnoselheid van intellektueles. In die Kerk geld wysheid meer as wetenskap en dit word in dieselfde mate gevind en gemis op alle trappe van ontwikkeling. In dit

wat vir plaasseuns begryplik is vind die ware skrifgeleerde dieptes wat hy nie verwag nie.

Samevattend kan ons dus sê dat verskil in taal altyd, in ras soms, in klasse byna nooit besondere maatreëls nodig maak nie. Hoe dit ookal mag wees, die algemeenheid van die Kerk moet altyd tot uiting bly kom. Die onderskeid wat gemaak word, moet slegs tot op sekere hoogte geld.

Die woord *Apostolies* wat in die belydenis volg op die erkenning van eenheid, heiligheid en algemeenheid van die Kerk, staan nie op een lyn met die voorafgaande byvoeglike naamwoorde nie. Eenheid, heiligheid, en algemeenheid is eienskappe van die Kerk; deur die woord Apostolies word haar kenmerk aangedui. Die Kerk kan as Kerk nie herken word aan die eenheid nie: daar is meer menslike organisasies wat dit hoog op prys stel — en daaraan soms baie nader kom as wat dit die Kerk in tien eeue geluk het. Die Kerk word egter as Kerk herken omdat sy *Apostolies* is, dit wil sê omdat sy vashou aan die prediking van die apostels. Daar is 'n kontinuïteit in prediking van die dae van die apostels af tot nou toe. Solank die Kerk deur die woord wat deur haar gespreek en gesing word, deur haar kerklike handelinge en inrigting in die lyn van die apostels bly, is sy inderdaad apostolies. Sodra sy daarvan afwyk het sy haar apostoliese karakter verloor. Die karakter is nie eens en vir altyd die erfdeel van 'n organisasie nie, maar moet homself van dag tot dag opnuut openbaar. Apostolies is nie 'n inherente eienskap nie, maar 'n attribuut van 'n handeling.

Hoe weet ons wat apostolies is? Sover ons kan nagaan, alleen deur die Heilige Skrif. In teorie sou dit seker moontlik wees dat die apostels mondelinge voorskrifte gegee het wat ons nie in die Bybel vind nie; dat hulle elemente in

hulle prediking gehad het wat geen neerslag in die Bybel agtergelaat het nie. Dog dit is slegs 'n teoretiese moontlikheid: in die praktyk ken ons so 'n voorskrif, so 'n prediking nie. Ons het geen ander wetenskaplik bruikbare bronne vir ons kennis van die woorde en dade van die apostels, as die Nuwe Testament nie; die skaarse en onsekere sprankies van waarheid wat sommige meen dat hulle in die apokriewe apostel-romans kan ontdek, voeg niks wesenliks toe aan ons beeld van die apostoliese tydvak nie.

Ons kan dus baie maklik die woord Apostolies vervang met „Bybels" of „Skriftuurlik". Die woorde en dade van die Kerk word getoets aan die Heilige Skrif. Dit is die grondwet van die Kerk. Wat teenstrydig hiermee is, het in die Kerk geen plek nie. 'n Kerkorganisasie wat eie vondse bo die woord van die Heilige Skrif stel, is lankal geen Kerk meer nie. Sonder voortdurende konfrontasie met die Bybel gaan 'n Kerk verlore.

Wie oor die Kerk praat, weet dat van die begin af die hoorders gespanne sit en wag op 'n aanduiding van watter Kerk hy eintlik bedoel. Mens kan nie sê: „Die Kerk", sonder dat die vraag opgeroep word: „Watter Kerk?" nie. Vandaar na die bewering dat „die Kerk" nie bestaan nie, is nog maar een stap.

By ons dopeling hoef ons nie te vra watter Kerk hy bedoel nie. Immers hy spreek sy belydenis uit by die doopvont en dit staan in die Kerk. Van die Kerk waartoe hy toegang vra, bely hy dat sy *een, heilig, algemeen en Apostolies is.*

Maar kan hy hom nie vergis nie? Staan hy miskien in 'n kerkgebou wat by skeurmakers en ketters in gebruik is? Moes hy miskien kies tussen Nestoriane en Monofisiete

sodat, gemeet aan ons latere insig, die keuse altyd ketters moes wees?

Wat dan nog? Daar is geen rede tot opwinding nie. Al mag hy hom vergis, hy sal hom in sy Kerk gedra asof sy een, heilig, algemeen en Apostolies is. In soverre sy Kerk in en deur hom sal spreek en handel, spreek en handel sy asof die attribute haar in waarheid toekom. Dit is beter om in 'n „verkeerde" Kerk die eenheid, heiligheid en algemeenheid in gehoorsaamheid aan die apostoliese woord na te jaag as om in die „ware" kerk jou daar niks van aan te trek nie.

Daarmee is nie gesê dat die vraag „Watter Kerk?" nie belangrik sou wees nie. Dit spreek vanself dat mens jou ernstig rekenskap moet gee van jou beslissing. Mens gaan nie na die doopvont sonder om die bou-orde of wanorde van die kerkgebou op te merk nie. Maar as mens jou ter goeder trou vergis, dan het daar nog geen onherstelbare kwaad plaasgevind nie. God het sy volk orals, ook onder die skeurmakers en ketters. In die voleindiging eers, blyk soos ons gesien het dat die Kerk waarlik een, heilig en algemeen is; in die voleindiging vra niemand meer: „Watter Kerk?" nie. Dit belowe om 'n weliswaar negatiewe dog baie wesenlike deel van ons blydskap te word.

Hoofstuk XV

DIE SAKRAMENTE

Ek bely een Doop tot vergewing van sondes.

Hier het ons eindelik gekom by die doel van die hele Nicenum: by die Heilige Doop. Die Credo word uitgespreek om die Doop te verkry. Al die woorde loop uit op een daad: al wat die dopeling sê en dink, het die doop in die oog. Dit is egter nie 'n daad wat hy verrig nie, maar 'n handeling wat hy ondergaan. Die wesenlike doel van die Christendom is nie om iets — of baie of alles — te doen nie, maar om iets — en dit is baie, dit is alles — te ontvang: die vergewing van sondes. Omdat mens dit nie verrstaan nie, kan mens altyd die Christendom en die Christene met die mees opregte bedoelings smaad: wat is in tweeduisend jaar bereik? Die antwoord lui: in die tweeduisend jaar het tallose mense vergewing van sondes ontvang. Maar die antwoord spreek alleen vir hom wat een van die tallose is.

Die doop is die teken van die vergewing van sondes. Die simboliek daarvan is so duidelik dat ons dit nie hier hoef te behandel nie. Maar die doop is tegelyk meer as net 'n teken, meer as 'n simboliese handeling. Deur die doop verkry ons inderdaad die vergewing van sondes. Dit is meer as afbeelding, dit is heilsgebeurtenis. Deur die doop verrig God sy werk aan ons en die werk van God is altyd meer as 'n blote afbeelding. As die doop maar net 'n teken was, hoef die dopeling nie te sê: *Ek bely een Doop tot vergewing van sondes* nie. 'n Simbool kan mens nie bely nie. Die kenmerkende daarvan is juis altyd dat dit deur 'n ander simbool vervang kan word. Wat mens bely, is onvervangbaar.

Dat ons belyer in die vierde eeu êrens in Oos-Europa of Voor-Asië in die doop meer gesien het as net maar 'n teken, sal deur niemand betwyfel word nie. Toentertyd is doop en vergewing van sondes so sterk vereenselwig dat sommige hulle eers op hulle sterfbed laat doop het: dan was daar sekerheid dat al die sondes vergewe is; wie dit vroeër laat doen, versamel in die daaropvolgende jare weer 'n bedenklike skat van skuld. Dit was natuurlik 'n misvatting wat geen rekening hou met die bowe-tydelike karakter van die handeling van God nie.

Maar kan ons, Wes-Europeane en twintigste eeuers die doop as meer as 'n simboliese handeling beskou? Die woorde „Wes-Europa" en „twintigste eeu" word teenswoordig nie meer met so 'n selfversekerdheid as 'n mensegeslag gelede uitgespreek nie; die vraag na ons vermoë kry sodoende 'n heelwat deemoediger klank. Vir die gesoute kultureles onder ons kan die volgende oorweging miskien enige hulp bied: Wie na die doop kom, kom nie sommer daarheen nie, nie as 'n willekeurige individu nie. Vir die dopeling staan 'n paar dinge vas. In die eerste plek maak hy ems met sy eie sonde en verlorenheid: die doop as afwassing betuig dat ons vuil is: 'n Skoon siel het geen bad nodig nie. Wie hom laat doop, erken dat hy hom met sonde bevlek het. Die doop is sodoende 'n getuienis van eie armoede; daartoe kom mens slegs in uiterste deemoed.

Dog wie die doop begeer, maak ook ems met die genade van God. Hy betuig met sy gaan na die doopvont dat hy die lewe nie in homself soek nie, maar in die ontferming van God. Hy het dit nie verdien nie, maar hy weet dat hy dit ontvang. Die bad is geen beloning vir die vuil nie, maar die middel daarteen. Teen die sonde help slegs die vergewing van God. Maar dit help dan ook volkome. In Christus het

God ons vergewe, dit wil sê, ons sondes op Hom geneem.

Wie daarom die doop ondergaan, betuig daarmee in deemoed en dankbaarheid sy eie verlorenheid en die ontferming van God. Metterdaad aanvaar hy wat God ons deur sy Woord verkondig het. Hy bely sy skuld en geloof. Wat altyd by God is — die vrye guns wat Hom ewig beweeg het — dit word vir die dopeling aktueel as die water oor sy hoof vloei. Deur onderwerping aan die vernedering van die doop — vra aan kinders en siekes hoe vernederend dit is om deur 'n ander gewas te word — deur die saaklike erkenning dat hy inderdaad nodig het om van sy sondes verlos te word, daardeur eien mens aan hom persoonlik toe wat oor die algemeen aan ons almal aangebied word: die vergewing van sondes.

Maar volg hieruit dan nie dat ons deur toeëiening van die heil, die beslissende stap na ons saligheid self neem nie? Hang ons redding in die laaste instansie dan tog nie weer van onsself af nie? Dit kan ons alleen dink as ons in die waan verkeer dat ons ons eie geestelike lewe geskape het. In werklikheid is die gaan na die doopvont die einde van 'n lang reis waarby God die dopeling stap vir stap gelei het. Dit was God wat die begeerte na die doop in die hart laat ontbrand het. Wie na die doop kom, betuig daarmee nie enkel sy eie erkenning van sonde en genade nie, maar ook, al weet hyself nie hoe nie, dat God hom tot hierdie erkenning gebring het.

So word dit miskien ook vir die tydgenoot en die westerling duidelik dat die doop meer is as net 'n simbool: dit is die toeëiening van die genade van God en dit onder die leiding van die Heilige Gees van God. En al sou die hele betoog oorbodig gewees het vir die belyer wat die Credo uitgespreek het onder die gewelwe van 'n Byzantynse Kerk,

kan dit vir ons 'n hulpmiddel wees om iets nader aan die blye realisme van die ou Kerk te kom. Dit is dieselfde realisme wat mens ook voortdurend in die Bybel vind. Dit kom tenslotte neer op die eenvoudige insig dat dit nie toevallig is dat ek hier staan nie. Ek kan nie met 'n ander verwissel word nie, want God het my hier neergesit.

Hoe staan dit in hierdie verband met die kinderdoop?

In die dae waarin die Credo ons verplaas, was dit reeds eeue lank in swang. Volgens Origines wat in 254 die marteldood gesterf het, het reeds die apostels die kinderdoop voorgestaan. Dit kan nie met sekerheid kontroleer word nie; wel word herhaaldelik in die Nuwe Testament gespreek van hele gesinne wat meteens gedoop word, dog ons weet nie of tot die families ook jong kinders behoort het nie. Wel blyk hieruit wat ons ook uit ander bronne wel weet, dat in die apostoliese tydvak die gesin met slawe en al as 'n godsdienstige eenheid beskou is, sodat die belydenis van die hoof ook vir die lede gegeld het. Dit was eeue lank die grondslag van die kinderdoop gewees.

Mens kon des te makliker saam met jou kinders die doop ondergaan omdat hierdie doop, soos ons gesien het, 'n werklike gebeurtenis, 'n daad van God is. As God handel, is die kwaliteite van die voorwerp van sy handeling van minder belang. Die vergewing van sondes hang nie af van ons deemoed en ons geloof nie. Ons deemoed is die vrug en nie die oorsaak van die vergewing nie. Ons sondes word nie vergewe omdat ons geglo het nie, maar omdat ons sondes vergewe is, daarom kan ons glo. Die feit dat die klein kindertjies die doop onbewus ondergaan, doen niks af aan die betekenis van die doop nie. Dit is slegs duidelik dat die betekenis van die doop in die lewe van die dopeling slegs

krag kan kry as hy later die feit dat hy gedoop is, met deemoed en dankbaarheid aanvaar.

Die gevolg is natuurlik dat in die geval van die kinderdoop die volgorde van belydenis en doop omgekeer word. Daar hoef geen besondere belang aan geheg te word nie. Dit het slegs aardse psigologiese betekenis, en geen hemelse, teologiese nie, want by God die Ewige het 'n blote tydsverskil geen belang nie. By God is gelyktydig „die lag van 'n kind wat nog nie kan praat nie, en die snik van 'n mens wat nie meer kan praat nie."

Mens kan natuurlik beweer dat die doop van 'n volwassene „soveel mooier" is as die van 'n kind. Die bewuste daad spreek tot ons inderdaad meer as die passiewe ondergaan daarvan. Maar die doop is geen daad nie, altans geen daad van die mens nie; die gevaar van die volwasse-doop is juis dat mens baie maklik kan gaan dink dat die doop as beloning op grond van die belydenis geskenk is. In afsonderlike gevalle kan méns daarteen waak deur besondere sielsorg; maar in 'n gemeenskap waar die volwasse-doop reël is, sal op die duur steeds die aksent van die genade van God na die menslike prestasie verskuif word. In Doperse en Baptistiese kringe is daar 'n groot neiging tot moralisme. Deur die kinderdoop betuig die Kerk dat ons van genade lewe. Wie die Koninkryk van God nie soos 'n kind ontvang nie, so het die Heer eenmaal gesê, sal daar nie ingaan nie. Dit beteken nie dat ons kinderlik moet gaan dink of handel nie: dit beteken dat die ingaan in die Koninkryk nie afhanklik gestel is van ons denke of handelinge nie. Soos 'n kind niks doen nie en tog bemin word, so mag ons lewe van onverdiende genade.

Die doop geskied in en deur die Kerk. Ook al kan mens

in besondere gevalle die doop buite die kerkgebou toedien en al is, alweer in besondere gevalle, tot die geldigheid van die doop nie nodig dat dit deur kerklike ampsdraers geskied nie, is die doop nietemin 'n opdrag wat spesiaal aan die Kerk gegee is. Dit is haar taak en haar voorreg.

Daarnaas het die Kerk ook die bediening van die Heilige Nagmaal ontvang. In die Credo word die laasgenoemde nie genoem nie. Vermoedelik wel hierom nie, omdat ten aansien daarvan teenoor die buitewêreld altyd 'n sekere terughouding betrag is. Hierdie geheimhouding — die naam arcani disciplina is eers in die historiese studies van die sewentiende eeu daaraan gegee —het wel meer sake betref, maar die Nagmaalsviering tog in die besonder, sodat selfs die wat in die dooponderrig was, niks daarvan gehoor het nie. Met die ondergang van die heidendom het die aanleiding tot hierdie terughouding verval, dog in verskeie lande, ook in Nederland, praat mens nie met Jan Rap en sy maat oor die viering van die Nagmaal nie.

Dit is moeilik om in te sien waarom meer gevrees word vir 'n ontheiliging van die Heilige Nagmaal as van die Heilige Doop. Dit is 'n feit dat 'n imitasie van die doop die meeste mense minder hinder as wat 'n spel met die Nagmaal sou gedoen het. Mens hoor selde protesteer teen die „doop" van nuutgeboude skepe. Vermoedelik is die oorsaak van die verskil wat ons gevoel hier maak, geleë in die feit dat by die doop ook die naamgewing veelal 'n rol speel. Vir baie mense staan die doop in nouer, altans sprekender verband met die naamgewing as met die vergewing van sondes. So kom daar 'n burgerlike en wêreldse element in. Die Bybel ken die verband tussen doop en naamgewing nie.

Die Doop en die Heilige Nagmaal is albei sakramente, dit wil sê, handelinge waardeur die Kerk in opdrag van

haar Heer die vergewing van sondes aan haar lede toeëien. Dit is bowe-al die sakramente waardeur die Kerk te onderskei is van 'n vereniging of menslike organisasie. Wel is dit natuurlik ook gewaag om die Kerk op die punt na te boots, maar waar die opdrag ontbreek en mens van die menswording van God nie weet nie, daar bly dergelike handelinge simbole wat nie deur 'n werklike heilsgebeure begelei word nie.

Die sakramente is daarom behalwe meer ook die tekens dat die Kerk meer is as 'n enkel menslike organisasie. Deur die tekens is die kerk te onderskei van 'n vereniging soos ons reeds opgemerk het. Nie in die sin egter dat die sakramente tekens na buite sou wees nie. Die taal van die sakramente word slegs binne in die kerk verneem. Die bedoeling is nie om die mense wat buite die Kerk staan te vertel dat hulle daarbuite staan nie, maar om die mense binne in die Kerk telkens daaraan te herinner dat hulle binne die Kerk lewe. Dit bestaan dus daarom, om die lede van die Kerk bewus te maak dat hulle deel uitmaak van 'n baie besondere gemeenskap wat soortelik te onderskei is van al wat mens verder op aarde vind.

Dit sou mens anders telkens dreig om te vergeet. Toe ons oor die eenheid, heiligheid en algemeenheid van die Christelike Kerk gespreek het, moes ons telkens weer opmerk dat hierdie wesenstrekke van die Kerk eers openbaar sal word in die voleindiging. Die Kerk lewe in hierdie bedeling na die voleindiging toe en vind, juis omdat sy die Christelike Kerk is, haar regverdiging eers dan wanneer die ryk van Christus openbaar sal word. Neem die gedagte aan die voleindiging weg en die Kerk word 'n doodgewone menslike organisasie, ja, selfs 'n buitegewoon gebrekkige. Maar sy is in waarheid die gemeenskap van „hulle wat U, o Heer

van die leërskare, verwag" en alleen in hierdie verwagting kan mens die een, heilige en algemene Kerk glo.

Maar dit is bomenslik om alleen van 'n verwagting te lewe. Die spanning dreig weldra om te groot te word. Tussen wat mens sien en wat mens bely, is so 'n afstand dat die geloof telkens dreig om te beswyk. Hier kom die sakramente ons nou te hulp. Ons Heer Jesus Christus wat die swakheid van die mens ken, het aan sy Kerk die sakramente geskenk sodat ons elkeen afsonderlik en ook tesame as een geheel sou verstaan dat wat oneindig ver lyk in tyd sowel as in ruimte, tog by God teenwoordige werklikheid is.

Dit sal duideliker word as ons nog eenmaal afsonderlik oor die Doop en Nagmaal praat. Wie tot die Kerk behoort weet dat hy eiendom van God is. Maar sodra ons op onsself let, ontglip die sekerheid ons. Weinig kan aan ons opgemerk word wat ons sou kon versterk in die geloof dat ons kinders van God is. Elke sonde wat ons begaan, ondermyn ons vertroue. Daar is geen wankeler bestaan as die van die Christen wat homself probeer wysmaak dat hy 'n Christen is nie. Hier help maar een middel: 'n teken van God wat aan ons geskied, wat ons nie deur eie deug verwerf het nie en wat ons derhalwe ook nie deur eie ondeug kan verloor nie: die Doop. Uit die problematiese wat alle menslike goedheid en vroomheid altyd aankleef, laat ons ons terugval op die volstrek éénvoudige daad van God: deur die Doop het Hy ons, onwaardig soos ons is, van al ons sondes bevry. Wat ons eenmaal sal wees, verloste sondaars, gereinig van elke smet, dit is ons vir God reeds nou en daarvan is die Doop die teken en onderpand.

Ongeveer dieselfde geld ook van die Nagmaal. Die volkome gemeenskap met Christus wag ons in die voleindiging. Maar ondertussen lewe ons op aarde, noem ons

onsself Christene, maar kan moeilik sê met watter reg. Maar in sy genade deel die Heer Homself aan ons mee deur die Sakrament van die Heilige Nagmaal. Deur die ontvang van die brood en wyn het ons siele deel aan die gekruisigde liggaam en vergote bloed van die Heiland. Net soos die Doop, is ook die Nagmaal nie slegs simbool nie, maar ook heilsgebeure; net so reëel as wat die vergewing van sondes tot ons kom in die Doop, so reëel kom ook die gemeenskap met Christus tot ons by die viering van die Heilige Nagmaal. Ten onregte word nog dikwels gemeen dat die gereformeerde Protestantisme die Nagmaal as 'n blote gedagtenisviering opvat: die formulier wat in die Afrikaanse Kerke gebruik word, spreek uitdruklik uit dat ons deur die ontvang van die sakrament gespysig word met die waaragtige hemelse brood, Jesus Christus.

Hier geld dieselfde as wat ons van die Doop gesê het: dit is nie toevallig dat juis ons, hierdie mens wat ek is, aansit aan die heilige tafel nie. Dit is nie toevallig dat ek die tekens van die verbond van God gelowig ontvang nie. Mens kan dus seker nie sê dat by hierdie beskouing elke willekeurige mens na eie gril gemeenskap met Christus sou kan ontvang nie. Alleen waar die geloof is, is die sakrament heilsgebeure. Maar waar dit is, daar gebeur ook inderdaad iets: daar word die siel getroos en gesterk, daar word die gemeenskap met Christus gesmaak. Dit alles kan alleen misverstaan word as mens reëel gelykstel met liggaamlik; dog dit is 'n baie groot misverstand. Werklik is geestelik.

Nou word dit ook meteens duidelik waarom daar slegs een Doop is, terwyl die Nagmaal telkens opnuut gevier mag word. Die vergewing van sondes het eenmaal en vir goed geskied; daarom glo ons. Dog die geloof dreig telkens om te beswyk: daarom het ons telkens nuwe versterking

nodig. Nou is ook duidelik waarom die Doop aan die Nagmaal voorafgaan: waar geen geloof is nie, kan ook geen versterking van die geloof plaasvind nie.

So bly dit dus daarby dat die Kerk die bediening van die sakramente gekry het om nie te beswyk in die spanning tussen die belofte van God en die menslike toestand nie. Ons is nog sondaars, maar deur die Doop is ons begenadig. Ons is nog op aarde; maar deur die Nagmaal het ons deel aan die hemelse lewe. Dit is die ster, die onaansienlike teken wat flonker bo die rampsaligheid. Mens mag in liefde of haat die Kerk en sy lede kritiseer om al wat gekritiseer kan word; daar is nietemin in die Kerk en haar lede 'n verborge lewe wat onderhou word deur die sakramente. So hou ons dit uit in die lang, lang tyd tussen die hemelvaart en wederkoms van Christus. So hou ons dit uit op die aarde en in die lae lae moeras van ons sondigheid.

Hieroor kan nog soveel gesê en gesing word. Maar ons keer terug na die letter van die Credo.

Ek bely een Doop, staan daar. Ons moet nog praat oor die *een*. Dit kom ooreen met die een God, die een Here, die een Kerk. In die geloof word alles op een kaart gesit. Een ding is nodig, een ding het ek van die Here begeer: die vergewing van sondes. Daarin is alles saamgevat. Meer sou minder wees. Want tussen ons en God is maar een beletsel: die sonde; dit kan slegs op een wyse verwyder word: deur die vergewing.

Die Christendom wil dus nie weet van 'n serie inwydinge, waardeur mens trapsgewyse tot 'n steeds hoër vlak gevoer sou kan word nie. Ons moet nie probeer om verder te kom as die vergewing van sondes nie. Ons moet nie strewe na 'n hoër stand as die wat die sondaar toegewys kry nie. Dit

behoort tot die wese van die genade van God dat dit een is. God ken geen terughouding nie. Wat Hy gee is genoeg. Ons hoef nie na die vergewing van die sondes na meer te strewe as wat daarin geskenk is nie.

Daar is dus ook geen soortlike onderskeid tussen Christene nie. Ou en nuwe okkulte gemeenskappe ken 'n hiërargie van steeds dieper ingewydes; in die binneste sentrum vind mens dan onvermydelik 'n leegte. Dergelike vorme het die Christendom in sy buite-kerklike vorm ook herhaaldelik aangeneem. Die Kerk egter handhaaf 'n deemoedige gelykheid onder haar lede. Sy ken daarom ook geen verskil tussen 'n eksoteriese leer wat vir die buitestaanders sou geld en 'n esoteriese wat alleen aan die rampsalige binneste kring bekend sou wees nie. Die geheim van die Kerk lê vir almal wat glo oop en bloot: die vergewende liefde van God in Jesus Christus.

Daarmee is natuurlik nie in stryd dat vir die goeie orde onder normale omstandighede sekere bevoegdhede aan bepaalde persone toegeken word nie. Daar is ampte: die van die leiding van die godsdiensoefeninge, van die regering van die gemeente en van die onderlinge hulpbetoon. Die onderskeid bring egter geen verskil in die verhouding jeens God nie. Daar is slegs een heiligheid: die van die sondaar aan wie die vergiffenis van God geskenk is. Die ampsdraer staan nie nader aan God as watter een van die gelowiges ookal nie.

As die dopeling dus uitspreek: *Ek bely een Doop tot vergewing van sondes*, dan tril sy stem van die spanning, want hy weet dat hy in sy doop alles sal ontvang wat die Kerk hom van Godswee kan skenk, alles wat God vir hom nodig ag.

Hoofstuk XVI

DIE VOORUITSIG

... en ek verwag die opstanding van die dode en die lewe van die toekomende eeu.

Nouliks het ons oor die Kerk gespreek of ons oë was gerig op die einde van die tye. Ons het die sakramente bevind as die middels waardeur die Kerk dit uithou in hierdie tyd. Die laaste sinsnede van die Credo spreek uitdruklik oor die verwagting van die einde van hierdie bedeling. Hiermee moet ons in verband bring wat ons in hoofstuk IX hyna onbespreek gelaat het, dat Christus *weer sal kom met heerlikheid om te oordeel die lewende en die dode* en dat *sy ryk geen einde sal hê nie.*

Wanneer ons hierdie vier uitsprake saamvoeg, kry ons die volgende beeld: Aan die einde van die geskiedenis van hierdie wêreld kom Hy wat opgevaar het na die hemel, die God-mens Jesus Christus, terug op hierdie aarde. Na sy Godheid is Hy altyd by ons; na sy mensheid is Hy onthef aan die tyd en ruimte, dog aan die grens van die bestaan van die aarde kom Hy weer. En dit met heerlikheid, as opperste maghebber, wie se heerskappy nie meer betwis kan word nie.

Dan sal die opstanding uit die dode plaasvind: hulle wat geleef het en gesterwe het, sal herlewe in volledige menswees, as mens wil: lewe na liggaam en siel. Hierdie opstanding vind egter nie plaas kragtens 'n innerlike noodsaaklikheid van die mens-wees self nie, dog slegs om die oordeel moontlik te maak. Die lewende en die dode wat deur Christus geoordeel sal word, is die wat op die oomblik

van sy wederkoms in lewe is en die wat op die tydstip al gesterwe het. Ten aansien van die oordeel maak die eeu waarin ons lewe geen verskil nie.

Die oordeel waarvan hier sprake is hoef nie altyd 'n veroordeling te wees nie. Die uitdrukking is in soverre neutraal dat dit sowel aanneming as verwerping as eindresultaat verdra. Tog is die woord vryspraak nouliks van toepassing in die verband. Immers die wat in genade aangeneem sal word het dit nie aan hulle kwaliteite te danke nie, maar aan die genade van Christus: mens word as sondaar aangeneem. Die oordeel is daarom altyd 'n *oordeel;* vryspraak is iets anders as grasie. Selfs al sou ons wil aanneem dat almal grasie verkry — waartoe die Bybel ons geen aanleiding gee nie — dan bly die uitdrukking oordeel nog van krag. Teenoor Christus verskyn ons altyd met 'n tekort.

Die woord wat met „oordeel" vertaal is, het die newebetekenis van „skei". Daar word 'n skeiding gemaak: dit sluit in dat die oordeel die een anders tref as die ander. Die afloop van die regsgeding is nie vir almal dieselfde nie. Solank as ons lewe nog in die tyd voortgaan, kan ons ook verdoemenis en genade na mekaar in die tyd ondergaan; op die grens van die ewigheid hou die afwisseling op en dan val die ewige beslissing. Ons kan nie insien hoe die beslissing anders omskryf kan word as met die ou woorde „ewige wel of ewige wee" nie.

Die Credo noem egter net die „ewige wel". Met „die lewe van die toekomende eeu" is naamlik niks anders bedoel as die ewige saligheid, die deelname aan die heerlikheid wat Christus verwerf het, die volkome gemeenskap met God nie. „Eeu" is hier geen uitdrukking van tydsduur nie, maar van orde: teenoor die tydruimtelike werklikheid waarin ons tans lewe, staan die ewige werklikheid, die „onbeweeglike

koninkryk" wat ons hoop om te beërwe en wat dus aan die kom is, vir sover dit ons mense betref.

Oor die ander moontlikheid wat ons by wyse van teenstelling hieruit sou kan aflei, die „ewige wee" spreek die dopeling nie. Immers hy spreek van dit wat hy kragtens die vergewing van sondes verwag: hy spreek sy eie verwagting en hoop uit en nie dit wat deur die genade van God vir ewig van hom af weggeneem is nie; hy loën die ander moontlikheid nie, maar hy weet dat dit vir hom nie meer bestaan nie omdat hy deur die doop vergewing van sondes deelagtig word. In die belydenis word nie gespreek oor wat kon gewees het nie, maar wat is; die Credo handel nie oor moontlikhede nie, maar oor werklikhede.

Ons moet nog weer teruggryp na wat ons in hoofstuk IV gevind het. Daar het ons gesien dat die moontlikheid tot die sonde uit God is, maar die werklikheid daarvan uit die mens. In teenstelling daarmee sien ons tans dat die moontlikheid om verlore te gaan uit die mens en die werklikheid van ons ewige behoud uit God is. Vir hom wat sy steunpunt nie meer in homself soek nie, dog in God, bestaan dan ook slegs die goddelike werklikheid van die genade.

Hierdie werklikheid wat die barmhartige vergewing van God in Christus vir ons skep, word die „lewe" genoem. Daarmee is aangedui dat daar in die ewigheid ruimte is vir die menslike bestaan. Ons weet dit uit die hemelvaart van die mens Jesus Christus. Ook al vereenselwig ons denke onwillekeurig „lewe" met die veranderlikheid wat die bestaan in die tyd meebring is hierdie veranderlikheid nie essensieel nie. Die ewigheid is geen dood nie, maar lewe; die stralende lig vernietig nie, dog skenk hoër glans.

Die uitdrukking „die lewe van die toekomstige eeu" is

ontleen aan Joodse voorstellings wat in die eerste eeue voor en na die geboorte van Christus die denke beheers het. Dit staan ver van ons gedagtes oor die verhouding van ewigheid en tyd. Selfs die invloed van bykans twintig eeue Bybellektuur en Christelike prediking het ons nie baie nader gebring nie. Mens sou van die moeilikheid natuurlik ontslae kan raak met die opmerking: „Des te erger vir ons gedagtes!" Mens hoor nogal dikwels sê dat ons in so 'n geval so goed of so sleg as wat dit ookal gaan, moet aanpas by die gedagtes van die Bybel; die praktyk leer dat dit vir die een mens beter gaan as vir die ander, sonder dat hy daarom, vir sover ons kan oordeel, 'n beter Christen is. In elk geval is dit 'n feit dat binne die Christelike Kerk slegs 'n betreklike klein aantal mense daarin slaag om te lewe in die verwagting van die aanstaande wederkoms van Christus.

Beteken dit dat alle ander op die punt — en dus oor die hele lyn — tekort skiet? Dit word gesê maar miskien staan dit hiermee tog effe anders. Ons raak hier 'n ingewikkelde kwessie aan. Miskien tref dit hier nie soseer die inhoud as die struktuur van die Joodse en Westerse denke nie. Joods en Westers, so moet hier ter verduideliking opgemerk word, staan hier om die gedagteklimaat te kenmerk waarin die Bybelse boodskap gekom het en die een waarin ons lewe. Die teenstelling val nie saam met Oosterse en Westerse denke nie; dit het ook iets met die verskil in tyd te doen. Daar is Oosterse denke wat nader aan ons staan as die „Joodse", soos daar ook 'n gedagtestruktuur omstreeks die begin van ons jaartelling was wat nader aan die van ons staan as die van die Bybelse milieu van die dae.

Sodra ons spreek oor die voleindiging, het ons ook te doen met die verhouding van ewigheid en tyd, van hemel en

aarde. Waar ons in ons menslike bestaan geheel en al gebonde is aan die aarde waarop ons lewe en die tyd wat ons lewensvorme bepaal, daar spreek dit ook vanself dat ruimte en tyd die onvermydelike aanskouingsvorme van ons gees is. Met ons voorstellingsvermoëns kan ons daar nie aan ontkom nie. Aan die ewigheid kan ons wel in negatiewe sin dink maar ons kan dit nie voorstel nie. Ons kan dus nooit in voorstellings en woorde 'n wesenswyse by God tot uitdrukking bring solank ons in hierdie aardse, tydruimtelike werklikheid vertoef nie.

Tog moet mens daarvan spreek, altans as mens tot uitdrukking wil bring dat daar 'n grens aan die bestaan is. Nou staan daar twee weë oop: mens kan die ewigheid in die tyd projekteer met opoffering van die ruimte of mens kan die ewigheid in die ruimte projekteer met opofferiug van die tyd. In albei gevalle vind daar 'n vertekening plaas, dog in albei gevalle is iets aangedui van die soortlike onderskeid tussen goddelike en menslike bestaan.

Neem mens die tyd as projekteringsvorm, dan kom mens tot die voorstelling dat daar eenmaal 'n ander tyd sal aanbreek, een waarin die liefde van God wat aan ons in die kruis van Christus openbaar is, alle teenstand oorwin het. Daarin pas die verkondiging van die wederkoms van Christus op hierdie aarde; ons kan daaraan slegs deel hê deur die opstanding uit die dode.

Neem mens daarenteen die ruimte as projekteringsvorm aan, dan word mens gelei tot die gedagte aan die hemel waarin nou reeds die liefde van God wat op aarde geopenbaar is in Christus, die enigste en alles is. Ons het daaraan alleen deel as ons na ons sterwe deur God in sy heerlikheid opgeneem word. Soos die opstanding uit die dode geen gevolg van die een of ander innerlike noodsaaklik-

heid van die mens-syn is nie, dog uitsluitlik 'n daad van God, so is ook met die gevaarlike woord „onsterflikheid" nie 'n eienskap van die mens of sy siel bedoel nie, maar 'n genadegawe van God.

By die „Joodse" denke oorheers die teenstelling tussen „nou" en „dan", by die „Westerse" die tussen „hier" en „daar". Daar is geen kwalitatiewe onderskeid nie: albei is beelde van die onuitdrukbare verhouding van ewigheid en tyd, hemel en aarde. In hulle betreklike waarde is dus albei voorstellingsreekse aanvaarbaar en dit hang af van die struktuur van die eie gees, watter een van die twee mens sal kies. Die essensiële momente is immers in albei aanwesig: sowel die „nou" as die „hier" word gedepresieerd; die oorgang van ons wesenswyse hier en nou na die van daar en straks word slegs in die genade van God deur Jesus Christus gevind; en dit bly in albei voorstellingsreekse die karakter van 'n uiterste beslissing behou.

Die moeilikhede kom eers wanneer mens probeer om elemente van die twee beelde met mekaar te verenig: in plaas van tot die saak kom mens dan tot drogbeelde. Daaronder moet mens reken die voorstelling van die „sieleslaap": na die dood sou die siel sy bewussyn verloor tot die oomblik waarop die wederkoms van Christus op aarde sal plaasvind; of ook die gedagte dat die saligheid wat die siel onmiddelik na die dood te beurt val, nog iets te wense oorlaat solank as die algemene opstanding uit die dode nog nie plaasgevind het nie en die siel sodoende 'n liggaam ontbeer. Mens doen beter om in die bewussyn van 'n onvermydelike eensydigheid jou óf aan die hemelvoorstelling óf aan die wederkoms-voorstelling te hou; dan bly die bewussyn ook beter lewend dat alle voorstellings slegs gebrekkige beelde is van 'n heerlikheid wat geen oog gesien het en geen

oor gehoor het en waarvan die gedagte nie in 'n menshart opgekom het nie.

In die Bybel vind mens nie soos mens miskien sou verwag, uitsluitlik Joodse beelde in die tyd nie, maar ook die „Westerse" vertekening in die ruimte. Dit is waar dat die vaste terminologie ontleen is aan die Joodse voorstellingswêreld van die dae; vandaar die gebruik van uitdrukkings soos „die dag", „die dag van die Here", „die eeu", „die voleinding van die eeue". Maar dit is ook waar dat herhaaldelik allerhande besonderhede vermeld word wat meer pas by die projektering in die ruimte. Dit geld byvoorbeeld van die gelykenis van die ryk man en die arme Lazarus; ook van die woord van Paulus: Ek het verlange om heen te gaan en met Christus te wees; veral ook van 'n reeks visioene in die boek Openbaring, waar ons gelyktydig met die aardse gebeure die saliges om die troon van God vergader sien.

In die verband is dit merkwaardig om te let op die derde kruiswoord. Die boetvaardige moordenaar sê aan die Heer: Jezus, gedenk mijner, wanneer Gij als koning over Uw rijk komt. — (Hier is die vertaling van Brouwer gevolg; die meeste ander tref nie die regte sin nie.) Die bedoeling van hierdie bede is dat die Heer, as Hy weerkom as koning, mag dink aan die man wat langs Hom aan die kruis hang; vermoedelik was die wens van die gekruisigde dat die Heer sorg sou dra vir sy gebeente. Die moordenaar druk hom dus hier uit in die terminologie van sy Joodse omgewing. Dog Christus antwoord: Vandag sal jy met My in die paradys wees. — Dit wek 'n voorstelling op wat verwant is aan ons ruimtelike projeksie: die hemel. In die vraag en in die antwoord is dus ruimtelike en tydelike voorstellings albei aanwesig. Ons moet uit die feit dat Christus hier die ruimtelike gebruik, nie aflei dat dit dus die enigste is wat in die

Christelike prediking geoorloof is nie; maar net sowel verset ons ons teen elke poging om die tydelike konsepsie te verklaar as die enigste geoorloofde.

Uit dit alles blyk duidelik dat dit in wese min verskil maak of mens die einde van alle dinge naby ag of net bewus is dat daar slegs een enkele skrede tussen ons en die dood lê. In albei gevalle verloor ons bestaan sy waarde en is God ons enigste behoud. Die oordeel is die oordeel of dit nou aan die einde van my lewe of aan die einde van die tye plaasvind; die enigste belangrike is dat dit die oordeel van Christus, die oordeel van ewige liefde sal wees. Wat in die Bybel gewoonlik uitgedruk word met die woorde: „Die Here is naby" kom volkome ooreen met wat ons in die Weste gewoonlik probeer uitspreek met die leer oor die alomteenwoordigheid van God. In die geval het ons die voordeel dat die woord „naby" sowel ruimtelik as tydelik verstaan kan word.

Natuurlik bied die projekste op die ruimte sy gevare; maar die op die tyd het ook nie van misverstand vrygebly nie. Waar ons westerlinge oor die algemeen meer vertroud is met die ruimtelike voorstelling, daar het dit sy nut om die tydelike te oordink; dog in die nood keer elkeen terug na dit wat die Heiland die naaste aan hom bring. Want dit moet ons steeds bewus van bly: dit gaan uiteindelik nie om hemel of nuwe eeu nie, maar om God. Die christelike toekomsverwagting, Bybels gesproke: die hoop, is gerig op die God wat ons in Jesus Christus as onse Vader leer ken het.

By die God sal dit vir ons goed wees. Die gemeenskap met Hom is die saligheid. Wat dit nou presies inbou kan ons hier — of nou — nie sê nie. Soos altyd kan ons ons feitlik slegs negatief uitdruk. Die saligheid is die bevryding

van smart, veral ook van vrees. Vir die positiewe het ons geen woorde nie. Sommige mense het daar behoefte aan om dit aan hulle voor te hou dat ons ook in die ewigheid nog werksaam sal wees; die geykte beeld van die lofsingery met harpe en palmtakke in die hand skrik hulle 'n bietjie af. Nou goed, as werk vir u die hoogste vreugde is, dan sal daar vir u werk wees. As daar net nie agter u werklus die begeerte lê om 'n posisie afgesonderd van God in te neem nie.

Juis die een wat bewus is van die betreklike van al ons voorstellings oor die hiernamaals — 'n uitdrukking wat tyd en ruimte verenig! — sal die meeste behae skep in die mees konkrete voorstellings. Hy sien uit na die stad van God waar dit nooit nag sal wees nie, na die pêrel poorte en die strate van goud. Is dit slegs beelde? Ongetwyfeld! Daaruit volg dus dat die werklikheid nog heerliker as die lig, nog sagter as die pêrelglans en nog suiwerder as die goud sal wees. Mens kan nie dankbaar genoeg wees vir die feit dat die Bybel vir ons die hemelse lewe skilder as — 'n maaltyd, 'n feesmaaltyd, 'n bruilofsmaal nie. Dit is heelwat anders as die liggaamlose rondswewe wat ons so geestelik lyk en heimlik laat huiwer. In die Bybelse voorstelling ontbreek selfs die wyn nie. Mens kan daarteen aanstoot neem — mens kan daar egter ook bly oor wees: soveel kom God ons tegemoet.

Ons moet nie bang wees vir die groteske beeld nie: alleen die groteske kan die hemelse hier op aarde, altans tot gedeeltelike uitbeelding bring. Vir die Eskimo is die hemel derhalwe 'n strand met duisende seehonde en vir die digter staan die lier en die tikmasjien gereed. Of as dit vir u te bont is — maar die hemel is bont, verruklik in duisendvoudige verskeidenheid — as dit vir u tog te bont is, keer dan maar weer terug tot die negatiewe, want reeds dit is einde-

loos heerlik: „Hy sal die dood vir ewig vernietig, en die HERE sal die trane van alle aangesigte afvee."

Dit is woorde wat mens sedert haie jare van buite ken, en tog nooit sonder trane kan lees nie. Wie hierdie blye droefheid, hierdie hoop ken, stem in met ons dopeling as hy sing van die vooruitsig: *Ek verwag die opstanding van die dode en die lewe van die toekomende eeu.*

Geloof sy Jesus Christus. Amen.